Jacques Derrida

Tradução de Tomaz Tadeu da Silva

POSIÇÕES

Autêntica
Belo Horizonte
2001

Traduzido do original francês *Positions*.
Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

CAPA
Jairo Alvarenga Fonseca

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Waldênia Alvarenga Santos Ataide

REVISÃO
Erick Ramalho

D438p Derrida, Jacques
Posições / Jacques Derrida ; tradução de Tomaz Tadeu da Silva. --- Belo Horizonte : Autêntica, 2001.

128 p.

Título original: Positions

ISBN 85-7526-029-4.

1. Filosofia. 2. Silva, Tomaz Tadeu da. I. Título.

CDU 1

2001

Autêntica Editora
Rua Januária, 437 – Floresta - 31110-060
Belo Horizonte – MG - PABX: 55 (31) 3423 3022
TELEVENDAS: 0800 2831322
www.autenticaeditora.com.br
e-mail: autentica@autenticaeditora.com.br

Sumário

Advertência

Essas três entrevistas, as únicas de que participei, dizem respeito a publicações em curso. Elas constituem, sem dúvida, tanto da parte dos interlocutores quanto de minha parte, o gesto de uma interpretação ativa. Determinada, datada, trata-se da leitura de um trabalho no qual me encontro *envolvido*: um trabalho, pois, que, na medida em que não se detém aqui, não mais me pertence. Trata-se de uma situação que também se presta à leitura. Ela orientou essas trocas em seu fato, em seu conteúdo e na forma de seus enunciados. Nenhuma modificação deveria, pois, ser feita ao que aqui está.

Maio de 1972

Implicações

Entrevista a Henri Ronse

Ronse: Em uma nota de conclusão ao livro *A escritura e a diferença*, você declarava: "o que aqui permanece como deslocamento de um problema forma certamente um sistema". Isso é igualmente verdadeiro para o conjunto de seus livros? Como são eles organizados?

Derrida: Eles, de fato, formam um certo sistema, aberto – em algum lugar – a algum recurso indecidível que o coloca em movimento, mas antes como *deslocamento* e como deslocamento de uma *questão*. A nota à qual você faz alusão lembrava também a necessidade daqueles "espaços em branco", dos quais se sabe, ao menos desde Mallarmé, que "adquirem importância" em todo texto.

Ronse: E, entretanto, esses livros não formam um único Livro...

Derrida: Não. Naquilo que você chama de "meus livros", o que está sobretudo colocado em questão é a unidade do livro e a unidade "livro", considerada como uma perfeita totalidade, com todas as implicações de tal conceito. E você sabe que elas envolvem, de uma maneira ou de outra, toda a nossa cultura. No momento em que uma tal clausura se *delimita*, como poderia alguém ousar continuar afirmando-se como autor de livros, qualquer que seja seu número: um, dois ou três? Trata-se unicamente, sob esses diferentes títulos, de uma "operação" textual, se

assim se pode dizer, única e diferenciada, cujo movimento inacabado não se atribui qualquer começo absoluto e que, inteiramente consumada na leitura de outros textos, não remete, entretanto, de certa maneira, senão à sua própria escrita. É preciso que nos preparemos para pensar esses dois motivos contraditórios em conjunto. Seria impossível, pois, fornecer uma representação linear, dedutiva, da organização interna dessas obras, que correspondesse a alguma "ordem de razões". Também essa ordem está posta em questão, mesmo que, ao que parece, toda uma fase ou toda uma face de meus textos se conforme a suas prescrições, ao menos por simulacro e para inscrevê-las, por sua vez, em uma composição que elas não governam mais. De fato, como você sabe, é preciso, sobretudo, ler e reler aqueles autores nos rastros dos quais eu escrevo, aqueles "livros" em cujas margens e entrelinhas eu desenho e decifro um texto que é, ao mesmo tempo, muito semelhante e completamente outro, e que eu inclusive hesitaria, por razões evidentes, em chamar de "fragmentário"...

Ronse: Mas, de fato, senão de direito, por onde encetar uma tal leitura?

Derrida: Pode-se tomar a *Gramatologia* como um longo ensaio articulado em duas partes (cuja soldadura é teórica, sistemática e não empírica), *no meio do qual* se poderia inserir *A escritura e a diferença*. A *Gramatologia* apela, com freqüência, a esse último. Nesse caso, a interpretação de Rousseau seria também o duodécimo capítulo daquela coletânea [*A escritura e a diferença*]. Inversamente, pode-se inserir a *Gramatologia no meio* d'*A escritura e a diferença*, uma vez que seis dos textos dessa obra são anteriores, de fato e de direito, à publicação, há dois anos, em *Critique*, dos artigos que anunciam a *Gramatologia*; os cinco últimos, a partir de "Freud e a cena da escritura", estão envolvidos na abertura gramatológica. Mas as coisas não se deixam reconstituir, como você pode imaginar, tão

simplesmente. Em todo caso, o fato de que dois "volumes" se inscrevam um *no meio* do outro deve-se, como você concordará, a uma estranha geometria, da qual esses textos são, sem dúvida, contemporâneos...

Ronse: E *A voz e o fenômeno*?

Derrida: Eu me esquecia. É, talvez, o ensaio ao qual tenho mais apego. Sem dúvida, eu poderia tê-lo anexado, como uma longa nota, a qualquer das duas outras obras. A *Gramatologia* faz referência a ele, desenvolvendo o seu argumento de forma econômica. Mas em uma arquitetura filosófica clássica, *A voz* viria em primeiro lugar: nele se põe, em um ponto que, por razões que não posso explicar aqui, parece juridicamente decisivo, a questão do privilégio da voz e da escrita fonética em suas relações com toda a história do Ocidente, tal qual ela se deixa representar na história da metafísica, e em sua forma mais moderna, mais crítica, mais atenta: a fenomenologia transcendental de Husserl. O que é o "querer-dizer", quais são suas relações históricas com aquilo que se pensa identificar sob o nome de "voz" e como valor da presença, presença do objeto, presença do sentido à consciência, presença a si na palavra dita "viva" e na consciência de si? O ensaio que põe essas questões pode também ser lido como a outra face (frente ou verso, como você quiser) de um outro ensaio, publicado em 1962, como introdução ao *A origem da geometria*, de Husserl. A problemática da escrita como tal já estava aí colocada, e ligada à estrutura irredutível do "diferir" em suas relações com a consciência, a presença, a ciência, a história e a história da ciência, com a desaparição ou com o retardamento da origem etc.

Ronse: Eu perguntava a você por onde começar e você me encerrou em um labirinto.

Derrida: Todos esses textos, que são, provavelmente, o prefácio interminável a um outro texto que eu gostaria

de ter, um dia, a força de escrever, ou ainda a epígrafe a um outro que eu não teria nunca a audácia de escrever, nada mais fazem, na verdade, do que comentar aquela frase, sobre um labirinto de inscrições, que está na epígrafe de *A voz e o fenômeno*.

Ronse: Isso me leva à questão que não se pode evitar quando se lê um autor como você, quando se lêem seus "exemplos" privilegiados (Rousseau, Artaud, Bataille, Jabès). Trata-se da questão das relações entre filosofia e não-filosofia. O que impressiona desde o início é a dificuldade de situar o estilo de seu comentário. Parece quase impossível definir o estatuto de seu discurso. Mas é preciso tentar fazê-lo? Essa questão não recai, ela própria, no interior do domínio metafísico?

Derrida: Tento me manter no *limite* do discurso filosófico. Digo "limite" e não "morte", porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje, facilmente, de "morte da filosofia" (nem, aliás, na morte do que seja: o livro, o homem ou deus; tanto mais que, como todos sabem, o morto carrega uma eficácia bastante específica). Limite, pois, a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como *episteme*, funcionando no interior de um sistema de constrições fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se torna impraticável. Em minhas leituras, tento, pois, por meio de um gesto necessariamente duplo...

Ronse: Você diz, em seu "Freud", que se escreve com duas mãos...

Derrida: Sim, por meio desse duplo jogo, marcado, em certos lugares decisivos, por uma rasura que permite ler aquilo que ela oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que buscava comandá-lo de fora, eu tento, pois, respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas ou epistememas, ao

fazê-los deslizar, sem os maltratar, até ao ponto de sua não-pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura. "Desconstruir" a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar. Nesse momento, produz-se – por meio dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia (quer dizer, do Ocidente) – um certo trabalho textual que proporciona um grande prazer. Escrita de si interessada que permite também ler os filosofemas – e, conseqüentemente, todos os textos que pertencem à nossa cultura – como espécies de sintomas (palavra da qual, obviamente, desconfio, como explico em outro local) de alguma coisa que *não pôde se apresentar* na história da filosofia, e que, de resto, não está *presente em lugar algum*, pois que se trata, em tudo isso, de colocar em questão essa determinação primordial do sentido do ser como *presença*, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia. Ora, pode-se seguir o tratamento da escrita como um sintoma particularmente revelador, de Platão a Rousseau, Saussure, Husserl, por vezes ao próprio Heidegger, e, *a fortiori*, em todos os discursos modernos, freqüentemente os mais fecundos, que se mantêm aquém das questões husserlianas e heideggerianas. Um tal sintoma é necessariamente e estruturalmente dissimulado, por razões e vias que tento analisar. E se ele é hoje descoberto, não é, de forma alguma, por um achado feliz e mais ou menos engenhoso e do qual alguém, aqui ou acolá, pudesse ter a iniciativa. Ele é efeito de uma certa transformação total (que não se pode, nem mesmo, chamar mais de "histórica" ou "mundial", uma vez que ela incide inclusive sobre a segurança dessas significações), e que se pode também observar em campos

determinados (formalização matemática e lógica, lingüística, etnologia, psicanálise, economia política, biologia, tecnologia da informação, da programação etc.).

Ronse: Em seus ensaios, pode-se distinguir ao menos dois sentidos da palavra "escrita": o sentido corrente, aquele que opõe a escrita (fonética) à fala que ela supostamente representa (mas você mostra que não existe escrita puramente fonética) e um sentido mais radical, determinado pela escrita em geral, antes de qualquer ligação com aquilo que a glossemática chama de "substância de expressão", e que seria a raiz comum da escrita e da fala. O tratamento da escrita no sentido corrente serve de índice ou de revelador da repressão exercida contra a arqui-escrita. Repressão inevitável, da qual se trata, unicamente, de questionar sua necessidade, suas formas, suas leis. Essa (arqui)escrita está envolvida em toda uma cadeia de outros nomes: arqui-rastro, reserva, articulação, brisura, suplemento, *différance*. Pergunta-se, muitas vezes, sobre o "a" dessa *différance*. Que significa esse "a"?

Derrida: Não sei se ele *significa*. Ou, talvez, [signifique] algo como a produção daquilo que a metafísica chama de "signo" (significado/significante). Como se pode notar, esse "a" se escreve ou se lê, mas não se pode ouvi-lo. Eu insisto, sobretudo, no fato de que o discurso – por exemplo, o nosso, neste momento – sobre essa alteração ou essa agressão gráfica e gramatical implica uma referência irredutível à intervenção muda de um signo escrito. O particípio presente [*différant*] do verbo *diferir* [em francês, *différer*], a partir do qual se forma esse substantivo, reúne uma configuração de conceitos que eu considero sistemática e irredutível e em que cada um intervém, ou melhor, se acentua, em um momento decisivo do trabalho. *Primeiramente*, *différance* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva. Nesse

sentido, a *différance* não é precedida pela unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente que eu colocaria em reserva, tal qual uma despesa que eu deixaria para mais tarde, por cálculo ou por previsão econômica. O que difere a presença é, ao contrário, aquilo a partir do qual a presença é – em seu representante, em seu signo, em seu rastro – anunciada ou desejada...

Ronse: Desse ponto de vista, a *différance* é um conceito econômico?

Derrida: Eu diria mesmo que é "o" conceito da economia, e, uma vez que não existe economia sem *différance*, é a estrutura mais geral da economia, desde que se entenda, sob essa noção, outra coisa que não a economia clássica da metafísica ou a metafísica clássica da economia. *Em segundo lugar*, o movimento da *différance*, na medida em que produz os diferentes, na medida em que diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem, tais como, para não tomar mais do que alguns exemplos: sensível/inteligível, intuição/significação, natureza/cultura etc. Enquanto raiz comum, a *différance* é também o elemento do *mesmo* (que se distingue do idêntico) no qual essas oposições se anunciam. *Em terceiro lugar*, a *différance* é também a produção, se ainda se pode dizê-lo, dessas diferenças, dessa diacriticidade que, tal como nos lembram a lingüística advinda de Saussure e todas as ciências estruturais que a tomaram por modelo, são a condição de toda significação e de toda estrutura. Essas diferenças – e a ciência taxonômica, por exemplo, que elas podem suscitar – são os efeitos da *différance*, elas não estão inscritas nem no céu, nem no cérebro, o que não quer dizer que elas sejam produzidas pela atividade de algum sujeito falante. Desse ponto de vista, o conceito de *différance* não é nem simplesmente estruturalista nem simplesmente geneticista – uma tal alternativa é, ela própria, um "efeito"

da *différance*. Eu diria mesmo, mas talvez cheguemos a isso mais tarde, que não se trata simplesmente de um conceito...

Ronse: Também me admiro de ver como, já em seu ensaio sobre "Força e significação", a *différance* (mas você ainda não a chamava por esse nome) reconduzia-o a Nietzsche (que liga o conceito de força à irredutibilidade das diferenças), mais tarde a Freud, a respeito do qual você mostrava que todas as oposições de conceitos são regradas pela economia da *différance*, enfim e sempre, e sobretudo, a Heidegger.

Derrida: Sim, sobretudo. Nada do que eu tento fazer teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas. E, antes de tudo, pois aqui nós devemos dizer as coisas muito rapidamente, sem a atenção àquilo que Heidegger chama de diferença entre o ser e o ente, a diferença ôntico-ontológica tal qual ela permanece, de uma certa maneira, impensada pela filosofia. Mas, apesar dessa dívida para com o pensamento heideggeriano ou, melhor, em razão dessa dívida, tento reconhecer no texto heideggeriano – que, como qualquer outro, não é homogêneo, contínuo, igual, em cada uma de suas partes, à força global e a todas as conseqüências de suas questões – sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que ele chama de "onto-teologia". Heidegger reconhecia, de resto, que ele devia – que nós devemos sempre – tomar emprestado, de maneira econômica e estratégica, os recursos sintáticos e léxicos da linguagem da metafísica no momento mesmo em que a desconstruímos. Nós devemos, pois, nos esforçar por reconhecer essas conquistas metafísicas e por reorganizar sem cessar a forma e os lugares de questionamento. Ora, entre esses empréstimos, a determinação última da diferença como diferença ôntico-ontológica – por mais necessária e mais decisiva que tenha sido essa fase – parece-me, ainda, de uma estranha

maneira, presa à metafísica. Talvez seja, pois, preciso – de acordo com um gesto que seria mais nietzschiano do que heideggeriano, ao ir ao extremo desse pensamento da verdade do ser – abrir-se a uma *différance* que não esteja ainda determinada, na língua do Ocidente, como diferença entre o ser e o ente. Um tal gesto não é, provavelmente, possível hoje, mas se poderia mostrar como ele está em preparação. Antes de tudo, em Heidegger. *Em quarto lugar*, a *différance* nomearia, pois, provisoriamente, esse desdobramento da diferença – em particular, mas não apenas, nem sobretudo, da diferença ôntico-ontológica.

Ronse: O limite do qual você fala não se comunica, em Heidegger, como você parece às vezes sugerir, com um certo "fonologismo"?

Derrida: Não se trata de um limite ou, em todo caso, como todo limite, ele garante poder e conquistas, sendo, aqui, de uma força insubstituível. Mas, há, possivelmente, um certo fonologismo heideggeriano, há, em Heidegger, um privilégio não-crítico concedido, como em todo o Ocidente, à voz, a uma "substância de expressão" determinada. Esse privilégio, cujas conseqüências são consideráveis e sistemáticas, deixa-se reconhecer, por exemplo, na prevalência significativa de muitas metáforas "fônicas", em uma meditação sobre a arte que reconduz, sempre, por meio de exemplos cuja escolha é bastante marcada, à arte como "realização da verdade". Ora, a admirável meditação por meio da qual Heidegger repete a origem ou a essência da verdade não coloca jamais em questão a ligação ao *logos* e à *phoné*. Explica-se, assim, que, de acordo com Heidegger, todas as artes se desdobram no espaço do poema que é "a essência da arte", no espaço da "língua" e da "palavra". "A arquitetura e a escultura", diz ele, "não advêm jamais senão na abertura do dizer e do nomear. Elas são por eles regidas e guiadas". Explica-se, assim, a excelência reconhecida de maneira tão clássica à Dicção (*Dichtung*) e ao canto

e o desprezo pela literatura. "É preciso", diz Heidegger, "liberar a Dicção da literatura" etc.

Ronse: Essa última observação traduz a atenção que você parece constantemente dar a uma certa irredutibilidade da escrita e do espaçamento "literário". É por isso que seus trabalhos parecem freqüentemente muito ligados aos do grupo *Tel Quel*.

Derrida: Posso dizer, em todo caso, que aquilo que está em jogo nas pesquisas atuais desse grupo, como de toda pesquisa análoga, parece-me ser de uma importância extrema, de uma importância que é dada, aparentemente, menos na França do que no estrangeiro e, fato significativo, menos no Ocidente que em certos países do Oriente. Se tivéssemos tempo, poderíamos analisar as razões disso e nos perguntar também por que a irredutibilidade da escrita e, digamos, a subversão do logocentrismo, se anunciam melhor, hoje, em um certo setor e em uma certa forma determinada da prática "literária" do que em outros lugares. Mas você pode muito bem compreender por que eu colocaria essa palavra entre parênteses, e qual equívoco é preciso aqui evitar. Essa nova prática supõe essa ruptura com aquilo que tem ligado a história das artes literárias à história da metafísica...

Ronse: Pode haver um superamento da metafísica? Ao logocentrismo pode-se opor um grafocentrismo? Pode haver uma transgressão efetiva da clausura e quais seriam, então, as condições de um discurso transgressivo?

Derrida: *Não há* uma transgressão se por isso entendemos a instalação pura e simples em um além da metafísica, em um ponto que seria também, não esqueçamos, e sobretudo, um ponto de linguagem ou de escrita. Ora, mesmo nas agressões ou nas transgressões, nós nos utilizamos de um código ao qual a metafísica está irredutivelmente ligada, de tal sorte que todo gesto transgressivo

volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio. Mas, pelo trabalho que se faz de um lado e outro do limite, o campo interior se modifica e produz-se uma transgressão que, por conseqüência, não está presente em lugar algum como um fato consumado. Nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, nós não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento. Ora, o "pensamento-que-nada-quer-dizer", que excede – interrogando-os – o querer-dizer e o querer-ouvir-se-falar, esse pensamento que se anuncia na gramatologia, dá-se justamente como o pensamento que não está nada certo quanto à oposição entre o fora e o dentro. Ao cabo de um certo trabalho, o próprio conceito de excesso ou de transgressão poderá se tornar suspeito.

É por isso que não se tratou jamais de opor um grafocentrismo a um logocentrismo, nem, em geral, um centro qualquer a qualquer outro. A *Gramatologia* não é uma defesa e uma ilustração da gramatologia. Menos ainda uma reabilitação daquilo que sempre se chamou de "escrita". Não se trata de restituir seus direitos, sua excelência ou sua dignidade à escrita, da qual Platão dizia que era um órfão ou um bastardo, em oposição à fala, filha legítima e bem-nascida do "pai do *logos*". No momento em que se tenta interrogar essa cena de família e colocar em questão os investimentos, éticos e outros, de toda essa história, nada seria mais ridicularmente mistificador do que uma tal inversão ética ou axiológica, restituindo qualquer prerrogativa ou direito de primogenitura à escrita. Creio que me expliquei claramente sobre esse tema. A *Gramatologia* é o título de uma questão: sobre a necessidade de uma ciência da escrita, sobre suas condições de possibilidade, sobre o trabalho crítico que deveria abrir seu campo e levantar os obstáculos epistemológicos; mas uma questão também sobre os limites dessa ciência. E esses limites sobre os quais eu não insisti menos são também

os da noção clássica de ciência, cujos projetos, cujos conceitos, cujas normas, estão fundamentalmente e sistematicamente ligados à metafísica.

Ronse: É nesse sentido que seria necessário ler também o motivo do fim do livro e do começo da escrita que você evocava na *Gramatologia* e que não é uma verificação positiva ou sociológica.

Derrida: Talvez seja também isso, muito secundariamente. Concede-se, nesse ensaio, um espaço, de direito, a uma certa pesquisa positiva sobre as mudanças atuais nas formas de comunicação, sobre as novas estruturas que, em todas as práticas formais, no domínio do arquivo e do tratamento da informação, reduzem massiva e sistematicamente o lugar da fala, da escrita fonética e do livro. Mas seria um equívoco, na verdade, deduzir, a partir daquilo que se intitula "O fim do livro e o começo da escrita", a morte do livro e o nascimento da escrita. Em uma página antes do início do capítulo que leva esse título, propõe-se uma distinção entre a *clausura* e o *fim*. Aquilo que se deixa prender na clausura de-limitada pode assim continuar, indefinidamente. Desde que não nos contentemos apenas em ler o título, ele anuncia precisamente que não há nenhum fim do livro e que não há nenhum começo da escrita. Esse capítulo mostra justamente que a escrita não começa. É inclusive a partir dela, se assim se pode dizer, que se coloca em questão a busca por uma arquia, por um começo absoluto, por uma origem. Na mesma medida em que o livro não pode terminar, a escrita não pode, pois, começar...

Ronse: Esse movimento propriamente *infinito* seria um pouco como a metáfora paciente de sua pesquisa.

Derrida: Tento *escrever* (n') o espaço onde se coloca a questão do dizer e do querer-dizer. Tento escrever a questão: o que (é) querer-dizer? [(*qu'est-ce*) *que vouloir-dire*?] É necessário, pois, que em um tal espaço e guiado por uma tal questão, a escrita literalmente

não-queira-nada-dizer. Não que ela seja absurda, desse tipo de absurdo que sempre esteve ligado ao querer-dizer metafísico. Simplesmente ela se tenta, ela se tende, ela tenta deter-se no ponto de esgotamento do querer-dizer. Arriscar-se nada-querer-dizer é entrar no jogo e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças. Daí, por exemplo, a cadeia de substituições de que você falava há pouco (arqui-rastro, arqui-escrita, reserva, brisura, articulação, suplemento, *différance*; haverá outras) e que não são apenas operações metonímicas que deixem intactas as identidades conceituais, as idealidades significadas que elas se contentariam em traduzir, em fazer circular. É nesse sentido que me arrisco a nada-querer-dizer que possa simplesmente se entender,[1] que seja simplesmente questão de entendimento. Enredar-se em centenas de páginas de uma escrita ao mesmo tempo insistente e elíptica, imprimindo, como você pôde observar, até suas rasuras, arrastando cada conceito em uma cadeia interminável de diferenças, cercando-se ou sobrecarregando-se com uma grande quantidade de precauções, de referências, de notas, de citações, de colagens, de suplementos – esse "nada-querer-dizer", não é, você haverá de concordar, um exercício tranqüilizante.

(Publicado em *Lettres françaises*, nº 1211, 6-12 de dezembro de 1967).

Nota

[1] No original "*qui puisse simplement s'entendre*", jogando com o duplo sentido de *entendre*: ouvir e entender. Ver nota dos tradutores brasileiros da *Gramatologia*, p. 17. Ver nota do tradutor de *Margens da filosofia*, p. 34. (edição da Papirus) (N. do T.).

Semiologia e gramatologia

Entrevista a Julia Kristeva

Kristeva: A semiologia, atualmente, constrói-se de acordo com o modelo do signo e de seus correlatos: a *comunicação* e a *estrutura*. Quais são os limites "logocêntricos" e etnocêntricos desses modelos? Por que não podem eles servir de base para uma notação que queira fugir da metafísica?

Derrida: Todos os gestos são, aqui, necessariamente equívocos. E supondo, o que eu não creio, que pudéssemos algum dia *simplesmente* fugir da metafísica, o conceito de signo terá assinalado, nesse sentido, um freio e, ao mesmo tempo, um progresso. Pois se, por sua raiz e suas implicações, ele é, em toda sua extensão, metafísico, se ele está sistematicamente ligado às teologias estóicas e medievais, o trabalho e o deslocamento aos quais ele tem sido submetido – e dos quais ele também tem sido, curiosamente, o instrumento – têm tido efeitos *de-limitantes*: eles têm permitido criticar o pertencimento metafísico do conceito de signo, ao mesmo tempo que *marcar* e *afrouxar* os limites do sistema no qual esse conceito nasceu e começou a servir, arrancando-o, assim, até um certo ponto, de seu próprio solo. É preciso levar esse trabalho tão longe quanto possível, mas não se pode deixar, efetivamente, de esbarrar, em um certo momento, nos "limites logocêntricos e etnocêntricos" de um tal modelo. É nesse momento que é preciso, talvez, abandonar esse conceito. Mas esse momento é muito difícil de determinar e não é, nunca, puro. É preciso que todos os recursos heurísticos e críticos do conceito de signo sejam exauridos e que sejam exauridos igualmente em todos os domínios e

em todos os contextos. Ora, é inevitável que as desigualdades em termos de desenvolvimento (não se pode deixar de tê-las) e a necessidade de certos contextos continuem a tornar estrategicamente indispensável o recurso a um modelo que, por outro lado, como se sabe, funciona, mesmo no grau mais original da pesquisa, como um obstáculo.

Para não dar mais do que um exemplo, poder-se-ia mostrar que a semiologia do tipo saussuriana tem tido um duplo papel. *Por um lado*, um papel crítico absolutamente decisivo:

1) Ela enfatizou, contra a tradição, que o significado é inseparável do significante, que o significado e o significante são as duas faces de uma única e mesma produção. Saussure inclusive recusou-se expressamente a aproximar essa oposição ou essa "unidade de duas faces" às relações entre a alma e o corpo, como sempre se havia feito. "Comparou-se amiúde essa unidade de duas faces com a unidade da pessoa humana, composta de alma e corpo. A comparação é pouco satisfatória" (SAUSSURE, 1995, p. 120).

2) Ao sublinhar os caracteres *diferencial* e *formal* do funcionamento semiológico, ao mostrar que é "impossível que o som, elemento material, pertença, ele próprio, à língua" e que, "em sua essência, ele [o significante lingüístico] não é nada fônico"; ao de-substancializar ao mesmo tempo o conteúdo significado e a "substância de expressão" – que não é mais, pois, por excelência, nem exclusivamente, a fonia –, ao fazer também da lingüística uma simples divisão da semiologia geral, Saussure contribui, de maneira decisiva, para fazer voltar contra a tradição metafísica o conceito de signo que ele lhe havia tomado de empréstimo.

E, entretanto, na medida em que continuou a utilizar o conceito de signo, Saussure não pôde deixar de confirmar essa tradição. Não é possível fazer desse conceito, nem de qualquer outro, um uso que seja completamente

novo e, ao mesmo tempo, completamente convencional. É-se obrigado a assumir, de maneira não-crítica, ao menos uma parte das implicações que estão inscritas em seu sistema. Há ao menos um momento no qual Saussure renuncia a extrair todas as conseqüências do trabalho crítico que ele empreendeu: trata-se do momento, não fortuito, em que ele se resigna a utilizar a palavra "signo", na falta de uma melhor. Depois de haver justificado a introdução das palavras "significado" e "significante", Saussure escreve: "Quanto a *signo*, se nos contentamos com ele, é porque não sabemos por que substituí-lo, visto não nos sugerir a língua usual nenhum outro" (SAUSSURE, 1995, p. 81). E, efetivamente, é difícil ver como se pode eliminar o *signo* quando se começou por propor a oposição significado/significante.

Ora, a "língua usual" não é inocente ou neutra. Ela é a língua da metafísica ocidental e transporta não somente um número considerável de pressupostos de toda ordem, mas pressupostos inseparáveis e, por menos que se preste atenção, pressupostos que estão enredados em um sistema. Pode-se destacar os efeitos disso sobre o discurso de Saussure. *Por outro lado*, é por isso que:

1) A manutenção da distinção rigorosa – essencial e jurídica – entre o *signans* e o *signatum*, a equação entre o *signatum* e o conceito (p. 81)[1], deixam em aberto, de direito, a possibilidade de pensar um *conceito significado em si mesmo*, em sua presença simples ao pensamento, em sua independência relativamente à língua, isto é, relativamente a um sistema de significantes. Ao deixar aberta essa possibilidade – e ela está no princípio mesmo da oposição significante/significado, isto é, do signo –, Saussure contradiz as aquisições críticas de que falávamos há pouco. Ele se rende à exigência clássica daquilo que propus chamar de "significado transcendental", o qual, em si mesmo, em sua essência, não remeteria a nenhum significante, excederia à cadeia dos

signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante. A partir do momento, ao contrário, em que se coloca em questão a possibilidade de um tal significado transcendental e em que se reconhece que todo significado está também na posição de significante,[2] a distinção entre significado e significante – o signo – torna-se problemática em sua própria raiz. Obviamente, trata-se de uma operação que se deve efetuar com prudência, pois: a) ele deve passar pela difícil desconstrução de toda a história da metafísica que impôs e não deixará jamais de impor a toda ciência semiológica essa exigência fundamental de um "significado transcendental" e de um conceito independente da língua; essa exigência não é imposta a partir do exterior por alguma coisa como "a filosofia", mas por tudo aquilo que liga nossa língua, nossa cultura, nosso "sistema de pensamento" à história e ao sistema da metafísica; b) não se trata tampouco de confundir, em todos os níveis e em toda simplicidade, o significante e o significado. O fato de que essa oposição ou essa diferença não possa ser radical ou absoluta não a impede de funcionar e até mesmo, sob certos limites, bastante amplos, de ser indispensável. Por exemplo, nenhuma tradução seria possível sem ela. E foi, efetivamente, no horizonte de uma traduzibilidade absolutamente pura, transparente e unívoca, que se constituiu o tema de um significado transcendental. Nos limites em que ela é possível, em que ela, ao menos, *parece* possível, a tradução pratica a diferença entre significado e significante. Mas, se essa diferença não é nunca pura, tampouco o é a tradução, e seria necessário substituir a noção de tradução pela de *transformação*: uma transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro. Não se tratou, nem, na verdade, nunca se tratou de alguma espécie de "transporte", de uma língua a outra, ou no interior de uma única e mesma língua, de significados puros que o instrumento – ou o "veículo" – significante deixaria virgem e intocado.

2) Embora reconheça a necessidade de colocar entre parênteses a substância fônica ("o essencial da língua, como veremos, é estranho ao caráter fônico do signo lingüístico" [p. 14]; "em sua essência, este [o significante lingüístico] não é de modo algum fônico" [p. 138]), Saussure, por razões essenciais e essencialmente metafísicas, teve que privilegiar a fala, tudo aquilo que liga o signo à *phoné*. Ele também fala do "liame natural" entre o pensamento e a voz, o sentido e o som (p. 35). Ele fala inclusive do "pensamento-som" (p. 131). Tentei mostrar, em outro local, o que havia de tradicional nesse gesto e a quais necessidades ele obedecia. De qualquer maneira, ele acaba, em contradição com o motivo crítico mais interessante do *Curso*, por fazer da lingüística o modelo regulador, o "padrão", de uma semiologia geral da qual ela não deveria ser, de direito e teoricamente, mais que uma parte. O tema do arbitrário é, assim, desviado de suas possibilidades mais fecundas (a formalização) para uma teleologia hierarquizante: "Pode-se, pois, dizer que os signos inteiramente arbitrários realizam melhor que os outros o ideal do procedimento semiológico; eis porque a língua, o mais completo e o mais difundido sistema de expressão, é também o mais característico de todos; nesse sentido, a Lingüística pode erigir-se em padrão de toda Semiologia, se bem a língua não seja senão um sistema particular" (p. 82). Encontramos exatamente o mesmo gesto e os mesmos conceitos em Hegel. A contradição entre esses dois momentos do *Curso* fica marcada também pelo fato de que Saussure reconhece, em outro local, que "não é a linguagem falada que é natural ao homem, mas a faculdade de constituir uma língua, isto é, um sistema de signos distintos...", ou seja, a possibilidade do *código* e da *articulação*, independentemente da substância, por exemplo, da substância fônica.

3) O conceito de signo (significante/significado) carrega em si mesmo a necessidade de privilegiar a substância

fônica e de erigir a lingüística em "padrão" da semiologia. A *phoné* é, efetivamente, a substância significante que se *dá à consciência* como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A voz é, desse ponto de vista, a consciência mesma. Quando falo, não apenas tenho consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do "conceito" um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece depender de minha pura e livre espontaneidade, que parece não exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à sua presença. A exterioridade do significante parece reduzida. Naturalmente, essa experiência é um engodo, mas um engodo em cima de cuja necessidade se organizou toda uma estrutura ou toda uma época; em cima dos fundamentos dessa época constituiu-se uma semiologia cujos conceitos e pressupostos fundamentais são muito precisamente identificáveis, de Platão a Husserl, passando por Aristóteles, Rousseau, Hegel etc.

4) Reduzir a exterioridade do significante significa excluir tudo aquilo que, na prática semiótica, não é psíquico. Ora, apenas o privilégio concedido ao signo fonético e lingüístico pode autorizar a proposição de Saussure segundo a qual o "signo lingüístico é, pois, uma entidade *psíquica* de duas faces" (p. 80). Supondo que essa proposição tenha um sentido rigoroso em si mesma, será difícil ver como se poderia estendê-lo a todo signo, seja ele fonético-lingüístico ou não. É difícil, pois, ver, a menos precisamente que se faça do signo fonético o "padrão" de todos os signos, como se pode inscrever a semiologia geral em uma psicologia. É isso, entretanto, que faz Saussure:

"Pode-se, então conceber *uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social*; ela constituiria uma parte da Psicologia social e, por conseguinte, da Psicologia geral; chamá-la-emos de *Semiologia* (do grego *sēmeîon*, "signo"). Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem. Como tal ciência não existe ainda, não se pode dizer o que será; ela tem direito, porém, à existência; seu lugar está determinado de antemão. A Lingüística não é senão uma parte dessa ciência geral; as leis que a Semiologia descobrir serão aplicáveis à Lingüística e esta se achará dessarte vinculada a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos. Cabe ao psicólogo determinar o lugar exato da Semiologia" (p. 24).

Obviamente, os lingüistas e semióticos modernos não estacionaram em Saussure ou, ao menos, nesse "psicologismo" saussuriano. A Escola de Copenhague e toda a lingüística americana criticaram-no de forma explícita. Mas, se insisti em Saussure, foi não apenas porque mesmo aqueles que o criticam reconhecem-no como o fundador da semiologia geral e tomam-lhe emprestado a maior parte de seus conceitos, mas, sobretudo, porque não se lhe pode criticar apenas o uso "psicologista" do conceito de signo; o psicologismo não é o mau uso de um conceito, ele está inscrito e prescrito no próprio conceito de signo, da maneira equívoca de que eu falava no início. Incidindo sobre o modelo do signo, esse equívoco marca, pois, o projeto "semiológico" mesmo, com a totalidade orgânica de seus conceitos, em particular o de *comunicação*, o qual, efetivamente, implica a *transmissão encarregada de fazer passar, de um sujeito a outro, a identidade* de um objeto *significado*, de um *sentido* ou de um *conceito*, separáveis, de direito, do processo de passagem e da operação significante. A comunicação pressupõe sujeitos (cuja identidade e presença estejam constituídas antes da operação significante) e objetos (conceitos significados, um sentido pensado, que a passagem da comunicação não terá que

constituir nem, de direito, que transformar). "A" comunica "B" a "C". Pelo signo, o emissor comunica alguma coisa a um receptor etc.

O caso do conceito de *estrutura*, que você também evoca, é certamente mais ambíguo. Tudo depende de como é colocado em funcionamento. Tal como o conceito de signo – e, portanto, de semiologia –, ele pode, ao mesmo tempo, confirmar e abalar as seguranças logocêntricas e etnocêntricas. Nós não descartamos esses conceitos e não temos, por outro lado, os meios para fazê-lo. É necessário, sem dúvida, no interior da semiologia, transformar os conceitos, deslocá-los, voltá-los contra seus pressupostos, re-inscrevê-los em outras cadeias, modificar pouco a pouco o terreno de trabalho e produzir, assim, novas configurações; não na ruptura decisiva, na unicidade de um "corte epistemológico", como se diz hoje, com muita freqüência. Os cortes se reinscrevem sempre, fatalmente, em um tecido antigo que é preciso continuar a desfazer, interminavelmente. Essa interminabilidade não é um acidente ou uma contingência; ela é essencial, sistemática e teórica. Isso não elimina, de forma alguma, a necessidade e a importância relativa de certos cortes, da aparição ou da definição de novas estruturas...

Kristeva: Que é o *grama* como "nova estrutura da não-presença"? Que é a *escrita* como *différance*? Qual é a ruptura que esses conceitos introduzem relativamente aos conceitos-chave da semiologia – o *signo* (fonético) e a *estrutura*? Como a noção de *texto* substitui, na gramatologia, a noção lingüística e semiológica de *enunciado*?

Derrida: A redução da escrita – como redução da exterioridade do significante – ia de mãos dadas com o fonologismo e o logocentrismo. Sabe-se como Saussure, de acordo com uma operação tradicional, realizada também por Platão, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl etc., excluiu a escrita do campo da lingüística – da língua e da

fala – como um fenômeno de representação exterior, ao mesmo tempo inútil e perigoso: "[...] o objeto lingüístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto" (p. 34), "a escrita [é] [...] estranha ao sistema interno [da língua]" (p. 33), "a escrita obscurece a visão da língua; não é um traje, mas um disfarce" (p. 40). O liame entre a escrita e a língua é "superficial", "factício" (p. 35). É por um "fato patológico" (p. 41) que a escrita, que não devia ser mais do que uma "imagem", "acaba por usurpar-lhe [à palavra falada] o papel principal" (p. 34) e que "inverte-se a relação natural" (p. 35). A escrita é uma armadilha, sua ação é "viciosa" e "tirânica" (p. 41), suas deformações são "monstruosidades", "casos teratológicos" (p. 41), "a Lingüística deve pô-las em observação num compartimento especial" (p. 41) etc. Naturalmente, essa concepção representativista da escrita ("Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é *representar* o primeiro" [p. 34; ênfase minha]) está ligada à prática da escrita fonético-alfabética, à qual Saussure reconhecia estar "limitado" seu estudo (p. 36). A escrita alfabética parece, de fato, representar a fala e ao mesmo tempo se apagar diante dela. Na verdade, poder-se-ia mostrar, como eu tentei fazê-lo, que não existe escrita puramente fonética e que o fonologismo é menos uma conseqüência da prática do alfabeto em uma cultura do que de uma certa representação, de uma certa *experiência* ética ou axiológica dessa prática. A escrita *deveria* se apagar diante da plenitude de uma fala viva, perfeitamente representada na transparência de sua notação, imediatamente presente ao sujeito que a fala e àquele que dela recebe o seu sentido, o seu conteúdo, o seu valor.

Ora, se deixamos de nos limitar ao modelo da escrita fonética, que não privilegiamos a não ser por etnocentrismo, e se extraímos também as conseqüências do fato de que não existe escrita puramente fonética (em razão do

espaçamento necessário dos signos, da pontuação, dos intervalos, das diferenças indispensáveis ao funcionamento dos grafemas etc.), toda a lógica fonologista ou logocêntrica torna-se problemática. Seu campo de legitimidade torna-se estreito e superficial. Essa de-limitação é, entretanto, indispensável se quisermos levar em conta, com alguma coerência, o princípio da diferença, tal qual evocado pelo próprio Saussure. Esse princípio nos compele não apenas a não privilegiar uma substância – aqui, a substância fônica, dita temporal – pela exclusão de uma outra (por exemplo, a substância gráfica, dita espacial), mas até mesmo a considerar todo processo de significação como um jogo formal de diferenças. Isto é, de rastros.

Por que "rastros"? E com que direito se pode re-introduzir a gramática no momento em que parecemos ter-lhe neutralizado toda substância, seja ela fônica, gráfica ou outra? Obviamente, não se trata de recorrer ao mesmo conceito de escrita e de inverter simplesmente a dissimetria que colocamos em questão. Trata-se de produzir um novo conceito de escrita. Pode-se chamá-lo *grama* ou *différance*. O jogo das diferenças supõe, de fato, sínteses e remessas que impedem que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja *presente* em si mesmo e remeta apenas a si mesmo. Seja na ordem do discurso falado, seja na ordem do discurso escrito, nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente. Esse encadeamento faz com que cada "elemento" – fonema ou grafema – constitua-se a partir do rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema. Esse encadeamento, esse tecido, é o *texto* que não se produz a não ser na transformação de um outro texto. Nada, nem nos elementos nem no sistema, está, jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros. O grama é,

pois, o conceito mais geral da semiologia – que se torna, assim, gramatologia – e ele é apropriado não apenas ao campo da escrita, no sentido estreito e clássico, mas também ao da lingüística. A vantagem desse conceito – desde que ele esteja rodeado por um certo contexto interpretativo, pois, tal como qualquer outro elemento conceitual, ele não significa e não é suficiente por si só –, é que ele neutraliza, no início, a propensão fonologista do "signo" e, *de fato*, equilibra-o, ao libertar todo o campo científico da "substância gráfica" (história e sistema das escritas para além do domínio ocidental), cujo interesse não é pequeno, mas que, até agora, ficou à sombra ou relegado.

O grama como *différance* é, pois, uma estrutura e um movimento que não se deixam mais pensar a partir da oposição presença/ausência. A *différance* é o jogo sistemático das diferenças, dos rastros de diferenças, do *espaçamento*, pelo qual os elementos se remetem uns aos outros. Esse espaçamento é a produção, ao mesmo tempo ativa e passiva (o *a* da *différance* indica essa indecisão relativamente à atividade e à passividade, aquilo que não se deixa ainda ser comandado e distribuído por essa oposição), dos intervalos sem os quais os termos "plenos" não significariam, não funcionariam. É também o devir-espaço da cadeia falada – que tem sido chamada de "temporal" e "linear"; devir-espaço que, tão-somente ele, torna possíveis a escrita e toda correspondência entre a fala e a escrita, toda passagem de uma à outra.

A atividade ou a produtividade conotadas pelo *a* da *différance* remetem ao movimento gerativo no jogo das diferenças. Essas últimas não caíram do céu nem estão inscritas de uma vez por todas em um sistema fechado, em uma estrutura estática que uma operação sincrônica e taxonômica pudesse esgotar. As diferenças são os efeitos de transformações e, desse ponto de vista, o tema da *différance* é incompatível com o motivo estático, sincrônico,

taxonômico, a-histórico etc., do conceito de *estrutura*. Mas não é evidente que esse motivo não é o único a definir a estrutura e que a produção das diferenças, a *différance*, não é a-estrutural: ela produz transformações sistemáticas e regradas, que poderão ser capazes, até certo ponto, de dar lugar a uma ciência estrutural. O conceito de *différance* desenvolve, inclusive, as exigências de princípio mais legítimas do "estruturalismo".

A língua e, em geral, todo código semiótico – que Saussure define como "classificações" – são, pois, efeitos, mas eles não têm por causa um sujeito, uma substância ou um ente presente em algum lugar e que escape ao movimento da *différance*. Uma vez que não existe presença fora e antes da *différance* semiológica, pode-se estender aos sistemas de signos em geral aquilo que Saussure diz da língua: "A língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza todos os seus efeitos; mas essa última é necessária para que a língua se estabeleça; historicamente, o fato da língua é sempre anterior". Há aqui um círculo, pois se distinguimos rigorosamente a língua e a fala, o código e a mensagem, o esquema e o uso etc., e se quisermos fazer justiça aos dois postulados assim enunciados, não sabemos por onde começar nem como qualquer coisa pode começar em geral, seja a língua ou a fala. É preciso, pois, admitir, antes de qualquer dissociação língua/fala, código/mensagem etc., (com tudo aquilo que a acompanha), uma produção sistemática de diferenças, a *produção* de um sistema de diferenças – uma *différance* – em cujos efeitos se poderá, eventualmente, por abstração e de acordo com motivações determinadas, fazer uma separação entre uma lingüística da língua e uma lingüística da fala etc.

Nada – nenhum ente presente e in-diferante [*in-différant*]– precede, pois, a *différance* e o espaçamento. Não existe qualquer sujeito que seja agente, autor e senhor da *différance*, um sujeito ao qual ela sobreviria,

eventualmente e empiricamente. A subjetividade – como a objetividade – é um efeito de *différance*, um efeito inscrito em um sistema de *différance*. É por isso que o *a* da *différance* lembra também que o espaçamento é *temporização*, desvio, retardo, pelo qual a intuição, a percepção, a consumação, em uma palavra, a relação com o presente, a referência a uma realidade presente, a um *ente*, são sempre *diferidos*. Diferidos em razão do princípio mesmo de diferença que quer que um elemento não funcione e não signifique, não adquira ou forneça seu "sentido", a não ser remetendo-o a um outro elemento, passado ou futuro, em uma economia de rastros. Esse aspecto econômico da diferença, ao fazer com que intervenha um certo cálculo – não consciente – em um campo de forças, é inseparável do aspecto estreitamente semiótico. Ele confirma que o sujeito, e sobretudo o sujeito consciente e falante, depende do sistema de diferenças e do movimento da *différance*, que ele não está presente – e sobretudo não está presente a si – antes da *différance*, que ele só se constitui ao se dividir, ao se espaçar, ao "temporizar", ao se diferir; e que, como dizia Saussure, "a língua [que não consiste senão de diferenças] não é uma função do sujeito falante". No ponto em que intervém o conceito de *différance*, com a cadeia que o acompanha, todas as oposições conceituais da metafísica, na medida em que elas têm por referência última a presença de um presente (sob a forma, por exemplo, da identidade do sujeito, presente a todas as suas operações, presente sob todos os seus acidentes e acontecimentos, presente a si em sua "fala viva", em seus enunciados ou em suas enunciações, nos objetos e nos atos presentes da língua etc.), todas essas oposições metafísicas (significante/significado; sensível/inteligível; escrita/fala; fala/língua; diacronia/sincronia; espaço/tempo; passividade/atividade etc.) tornam-se não-pertinentes. Elas acabam, todas, em um momento ou outro, por subordinar o movimento da *différance* à

presença de um valor ou de um *sentido* que seria anterior à diferença, mais originário que ela e que, em última instância, a excederia e a comandaria. Trata-se ainda da presença daquilo que nós chamamos anteriormente de "significado transcendental".

Kristeva: Há quem diga que o conceito de "sentido", em semiótica, difere sensivelmente do conceito fenomenológico de "sentido". Quais são, entretanto, suas cumplicidades e em que medida o projeto semiológico continua intrametafísico?

Derrida: É verdade que a extensão do conceito fenomenológico de "sentido" parece, inicialmente, muito mais ampla, muito mais determinada. É inclusive difícil reconhecer seus limites. Toda experiência é experiência do sentido (*Sinn*). Tudo aquilo que aparece à consciência, tudo aquilo que existe para uma consciência em geral, é *sentido*. O sentido é a fenomenalidade do fenômeno. Nas *Investigações lógicas*, Husserl recusava a distinção de Frege entre *Sinn* e *Bedeutung*. Mais tarde, essa distinção pareceu-lhe útil, não que ele a entendesse como Frege a entendia, mas para marcar a linha de divisão entre o sentido em sua extensão mais geral (*Sinn*) e o sentido como objeto de um enunciado lógico ou lingüístico, o sentido como significação (*Bedeutung*). É nesse ponto que poderiam aparecer as cumplicidades às quais você acaba de aludir. É assim, por exemplo, que:

1) Husserl tem necessidade, para isolar o sentido (*Sinn* ou *Bedeutung*) do enunciado ou da intenção de significação (*Bedeutungsintention*) que "anima" o enunciado, de distinguir rigorosamente entre a face significante (sensível), cuja originalidade ele reconhece, mas que ele exclui de sua problemática lógico-gramatical, e a face do sentido significado (inteligível, ideal, "espiritual"). Talvez valha a pena citar aqui uma passagem de *Idées I*: "Adotamos como ponto de partida a distinção bastante conhecida

entre a face sensível e, por assim dizer, carnal da expressão, e sua face não sensível, 'espiritual'. Não temos que nos envolver em uma discussão muito estreita da primeira, nem da maneira pela qual as duas faces se unem. É evidente que, por isso mesmo, os títulos se referem a problemas fenomenológicos que não são sem importância. Visaremos exclusivamente ao 'querer-dizer" (*bedeuten*) e à *Bedeutung*. Na origem, essas palavras não se relacionam a não ser com a esfera lingüística (*sprachliche Sphäre*), à esfera do 'exprimir' (*des Ausdrückens*). Mas não se pode praticamente evitar – e trata-se, ao mesmo tempo, de um passo importante na ordem do conhecimento – de ampliar o significado dessas palavras e de as submeter a uma transformação conveniente que permita que elas sejam aplicadas, de uma certa maneira, a toda a esfera noético-noemática e, portanto, a todos os atos, sejam eles entrelaçados (*verfochten*) ou não com atos de expressão. Assim, nós mesmos temos falado incessantemente, no caso de todos os vividos intencionais, de "sentido" (*Sinn*), palavra que, entretanto, é, em geral, equivalente a *Bedeutung*. Reservamos, de preferência, no interesse da precisão, a palavra *Bedeutung* para a antiga noção, em particular na forma complexa de '*Bedeutung lógica*' ou 'expressiva'. Quanto à palavra 'sentido', continuamos a empregá-la em extensão mais ampla". Assim, quer esteja ou não "significado" ou "expresso", quer esteja ou não "entrelaçado" a um processo de significação, o "sentido" é uma *idealidade*, inteligível ou espiritual, que pode, eventualmente, se unir à face sensível de um significante, mas que, em si, não tem qualquer necessidade dele. Sua presença, seu sentido ou sua essência de sentido, é pensável fora desse entrelaçamento desde o momento em que o fenomenólogo, tal como o semiólogo, pretende se referir a uma unidade pura, a uma face rigorosamente identificável do sentido ou do significado.

2) Essa camada do sentido ou do significado puro remete, explicitamente, em Husserl e, ao menos implicitamente, na prática semiótica, a uma camada de sentido pré-lingüístico ou pré-semiótico (pré-expressivo, diz Husserl), cuja presença seria pensável fora e antes do trabalho da *différance*, fora e antes do processo ou do sistema da significação. Essa última viria apenas trazer o sentido à luz, traduzi-lo, transportá-lo, comunicá-lo, encarná-lo, exprimi-lo etc. Um tal sentido – que é, portanto, nos dois casos, o sentido fenomenológico e, em última análise, tudo aquilo que se dá originariamente à consciência na intuição perceptiva – não estaria, pois, desde o início do jogo, em posição de significante, inscrito no tecido relacional e diferencial que faria dele, já, um remeter, um rastro, um grama, um espaçamento. A metafísica sempre consistiu, poder-se-ia demonstrar, em querer arrancar a presença do sentido, sob esse nome ou sob um outro, à *différance*; e cada vez que se pretende recortar ou isolar rigorosamente uma região ou uma camada de sentido puro ou de significado puro, faz-se o mesmo movimento. E como uma semiótica – como tal – poderia *simplesmente* dispensar todo recurso à identidade do significado? Faz-se, pois, da relação entre o sentido e o signo, ou entre o significado e o significante, uma relação de *exterioridade*: ou melhor, o último se torna, como em Husserl, a exteriorização (*Ausserung*) ou a expressão (*Ausdruck*) do primeiro. A linguagem é determinada como expressão – o colocar para fora da intimidade de um dentro – e voltamos a encontrar aqui todas as dificuldades e pressuposições de que falávamos há pouco a propósito de Saussure. Tentei indicar, em outro local, as conseqüências que ligam toda a fenomenologia a esse privilégio da *expressão*, à exclusão da "indicação" da esfera da linguagem pura (da "logicidade" da linguagem), ao privilégio necessariamente concedido à voz etc., e isso desde as *Investigações lógicas*, desde esse marcante projeto de "gramática pura lógica" que é muito mais importante e mais rigoroso, entretanto, que todos os projetos de "gramática

geral raciocinada", da França dos séculos XVII e XVIII, aos quais se referem agora certos lingüistas modernos.

Kristeva: Se a língua é sempre uma "expressão", demonstrando-se, assim, sua clausura, em que medida e por qual tipo de prática essa expressividade é superável? Em que medida a não-expressividade seria significante? A gramatologia não seria uma "semiologia" não-expressiva, tendo como base notações lógico-matemáticas em vez de lingüísticas?

Derrida: Serei tentado, aqui, a responder de forma aparentemente contraditória. *De um lado*, o expressivismo não é, jamais, simplesmente superável, pois que é impossível reduzir esse efeito de *différance* que é a estrutura de oposição simples dentro-fora e esse efeito da linguagem que a impulsiona a se representar a si própria como re-presentação ex-pressiva, como tradução para o lado de fora daquilo que foi constituído do lado de dentro. A representação da linguagem como "expressão" não é um preconceito acidental; é uma espécie de engodo estrutural, aquilo que Kant teria chamado de uma "ilusão transcendental". Essa modifica-se de acordo com as línguas, as épocas, as culturas. Não há dúvida de que a metafísica ocidental constitui uma potente sistematização dessa ilusão, mas creio que conceder-lhe a exclusividade nesse processo seria arriscar-se demasiado e de forma imprudente. *Por outro lado*, e inversamente, eu diria que, se o expressivismo não é, *simplesmente e de uma vez por todas*, superável, a expressividade está, na verdade, já superada, quer se queira ou não, quer se saiba ou não. Na medida em que aquilo que chamamos de "sentido" (algo a ser "exprimido") é, já, em toda a sua extensão, constituído de um tecido de diferenças, na medida em que há já um *texto*, uma rede de remessas textuais a *outros* textos, uma transformação textual na qual cada "termo" pretendidamente "simples" é marcado pelo rastro de um

outro, a interioridade presumida do sentido é, já, trabalhada por seu próprio exterior. Ela se dirige, já e sempre, para fora de si. Ela já difere (de si) antes de todo ato de expressão. E é apenas sob essa condição que ela pode constituir um sintagma ou um texto. É apenas sob essa condição que ela pode "significar". Desse ponto de vista, não se deveria, talvez, perguntar em que medida a não-expressividade seria significante. Apenas a não-expressividade pode, talvez, ser significante, pois, a rigor, não existe significação a não ser que haja síntese, sintagma, *différance* e texto. E a noção de texto, pensada em todas as suas implicações, é incompatível com a noção unívoca de expressão. Certamente, quando se diz que apenas o texto é significante, já se transformou o valor de significação e de signo. Pois, se entendemos o signo em sua mais severa e clássica clausura, é preciso dizer o contrário: a significação é expressão; o texto, que não exprime nada, é insignificante etc. A gramatologia, como ciência da textualidade, não seria, pois, uma "semiologia" não-expressiva a não ser sob a condição de transformar o conceito de signo e de arrancá-lo de seu expressivismo congênito.

A última parte de sua questão é ainda mais difícil. É claro que a reticência, até mesmo a resistência, relativamente à notação lógico-matemática tem sido sempre a assinatura do logocentrismo e do fonologismo na medida em que eles têm dominado a metafísica e os projetos semiológicos e lingüísticos clássicos. A crítica da escrita matemática não-fonética (por exemplo, do projeto leibniziano de "característico") por Rousseau, Hegel etc., encontra-se, não por acaso, em Saussure, no qual ela vem junto com a preferência declarada pelas línguas naturais (cf. *Curso*, p. 57). Uma gramatologia que rompesse com esse sistema de pressuposições deveria, pois, com efeito, liberar a matematização da linguagem, deveria deixar registrado o fato de que "a prática da ciência não deixou jamais de contestar o imperialismo do *Logos*, ao fazer apelo, por exemplo, desde sempre e cada vez mais, à escrita

não-fonética".[3] Tudo aquilo que sempre ligou o *logos* à *phoné* encontrou-se limitado pela matemática, cujo progresso é absolutamente dependente de uma inscrição não-fonética. Sobre essa tarefa e esse princípio "gramatológico", não existe, creio eu, qualquer dúvida possível. Mas a extensão das notações matemáticas e, em geral, da formalização da escrita, deve ser muito lenta e muito prudente, se quisermos, ao menos, que ela se apodere *efetivamente* de domínios que lhe foram, até agora, subtraídos. Um trabalho crítico sobre as línguas "naturais", por meio das linguagens "naturais", toda uma transformação interna das notações clássicas, uma prática sistemática das trocas entre as línguas e as escritas "naturais", deveria, parece-me, preparar e acompanhar essa formalização. Tarefa infinita, porque será sempre impossível, por razões essenciais, reduzir absolutamente as línguas naturais e as notações não-matemáticas. É preciso desconfiar também do lado "ingênuo" do formalismo e do matematismo, dos quais uma das funções secundárias, na metafísica, tem sido, não esqueçamos, a de completar e confirmar a teologia logocêntrica que, por outro lado, elas poderiam contestar. É assim que, em Leibniz, o projeto do característico universal, matemático e não-fonético, é inseparável de uma metafísica do simples e, portanto, da existência do entendimento divino,[4] do *logos* divino.

O progresso efetivo da notação matemática anda de mãos dadas, pois, com a desconstrução da metafísica, com a renovação profunda da própria matemática e do conceito de ciência do qual ela sempre foi o modelo.

Kristeva: Uma vez que o questionamento do signo é um questionamento da cientificidade, em que medida a gramatologia é ou não uma "ciência"? Você considera que certos trabalhos semióticos se aproximam do projeto gramatológico? Em caso afirmativo, quais?

Derrida: A gramatologia deve desconstruir tudo aquilo que liga o conceito e as normas da cientificidade

à ontoteologia, ao logocentrismo, ao fonologismo. Trata-se de um trabalho imenso e interminável que deve, incessantemente, evitar que a transgressão do projeto clássico da ciência recaia no empirismo pré-científico. Isso supõe uma espécie de *duplo registro* na prática gramatológica: é preciso, ao mesmo tempo, ir além do positivismo ou cientificismo metafísico e acentuar aquilo que, no trabalho efetivo da ciência, contribui para libertá-la das hipotecas metafísicas que pesam sobre sua definição e seu movimento desde sua origem. É preciso prosseguir, consolidando aquilo que, na prática científica, começou a exceder, sempre e já, a clausura logocêntrica. É por isso que não existe resposta simples à questão de saber se a gramatologia é uma "ciência". Eu diria, em uma palavra, que ela *inscreve* e *de-limita* a ciência; ela deve fazer funcionar, livre e rigorosamente, em sua própria escrita, as normas da ciência; uma vez mais, ela *marca* e, ao mesmo tempo, *afrouxa* o limite que clausura o campo da cientificidade clássica.

Pela mesma razão, não existe trabalho semiótico *científico* que não sirva à gramatologia. E se poderá, sempre, fazer voltar contra as pressuposições metafísicas de um discurso semiótico os motivos gramatológicos que a ciência aí produziu. É a partir do motivo formalista e diferencial presente no *Curso* de Saussure que se pode criticar o psicologismo, o fonologismo, a exclusão da escrita que não estão aí menos presentes. Da mesma forma, na glossemática de Hjelmslev, a crítica do psicologismo saussauriano, a neutralização das substâncias de expressão – e, portanto, do fonologismo –, o "estruturalismo", o "imanentismo", a crítica da metafísica, a temática do jogo etc., se lhe extraíssemos todas as conseqüências, deveriam excluir toda uma conceptualidade metafísica ingenuamente utilizada (o par expressão/conteúdo na tradição do par significante/significado; a oposição forma/substância aplicada a cada um dos dois termos precedentes; o "princípio empírico" etc.). Pode-se dizer, *a priori*, que, em toda

proposição ou em todo sistema de pesquisa semiótica – você pode, melhor que eu, citar exemplos mais atuais –, pressuposições metafísicas coabitam com motivos críticos. E isso pelo único fato de que elas habitam, até um certo ponto, a mesma linguagem ou, antes, a mesma língua. A gramatologia seria, sem dúvida, menos uma outra ciência, uma nova disciplina encarregada de um novo conteúdo, de um novo domínio bem determinado, do que a prática vigilante dessa divisão textual.

(Publicado em *Information sur les sciences sociales*, VII, 3 de junho de 1968).

Notas

As citações do *Curso de lingüística geral*, de Saussure, são extraídas da edição brasileira: SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 1995. 20ª ed. (N.T.).

[1] Isto é, inteligível. A diferença entre o significante e o significado sempre reproduziu a diferença entre o sensível e o inteligível. E não o faz menos no século XX que em suas origens estóicas. "O pensamento estruturalista moderno estabeleceu-o claramente: a linguagem é um sistema de signos, a lingüística é parte integrante da ciência dos signos, a *semiótica* (ou, nos termos de Saussure, a *semiologia*). A definição medieval – *aliquid stat pro aliquo* –, que nossa época ressuscitou, mostrou-se sempre válida e fecunda. É assim que a marca constitutiva de todo signo em geral, do signo lingüístico em particular, reside em seu caráter duplo: cada unidade lingüística é bipartida e comporta dois aspectos: um, sensível e o outro, inteligível – de um lado o *signans* (o *significante* de Saussure), de outro o *signatum* (o *significado*)" (JAKOBSON, R.. *Essais de linguistique générale*, trad. fr. Ed. de Minuit, 1963, p. 162).

[2] Cf. *De la grammatologie*, pp. 106-108 (N. do E.).

[3] *De la grammatologie*, p. 12 (N. do E.).

[4] "Mas, no presente, basta-me observar que aquilo que é o fundamento de minha característica é também a demonstração da existência de Deus; porque os pensamentos simples são os elementos da característica, e as formas simples são a fonte das coisas. Ora, sustento que todas as formas simples são compatíveis entre si. Trata-se de uma proposição da qual eu não saberia dar perfeitamente a demonstração sem explicar detalhadamente os fundamentos da característica. Mas, caso se concorde com ela, segue-se que a natureza de Deus, que compreende todas as formas simples consideradas de forma absoluta, é possível. Ora, provamos anteriormente que Deus existe, contanto que ele seja possível. Logo, ele existe. Era o que se pretendia demonstrar" (Carta à Princesa Elizabeth, 1678).

[5] *De la grammatologie*, p. 83 e seguintes. (N. do E.).

Posições

Entrevista a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta

Na transcrição desta entrevista, que ocorreu em 17 de junho de 1971, fizeram-se certos acréscimos:

1. Algumas notas propostas, posteriormente, por Jacques Derrida. Elas têm o objetivo de precisar certos pontos que o improviso possa ter deixado escapar.
2. Notas da redação [assinaladas como "NR"]. Elas localizam, nos textos de Derrida, certas análises que permitem esclarecer algumas das implicações da entrevista, que possibilitam evitar desenvolvimentos mais prolongados ou, mais freqüentemente, demonstrar o atraso e a confusão que caracterizam certas objeções recentes.
3. Os fragmentos de uma troca de cartas que se seguiu à discussão.

Houdebine: Para começar esta entrevista, poderíamos talvez partir daquilo que mostra ser um ponto de insistência nesse texto que não cessou de se escrever e de se ler aqui ou ali há já alguns anos –, nós poderíamos talvez partir dessa "palavra" ou desse "conceito" de *différance* "que não é [...], estritamente, nem uma palavra nem um conceito"; partir, pois, dessa conferência pronunciada em 27 de janeiro de 1968 e retomada, no mesmo ano, em *Théorie d'ensemble*. Ali você falava em reunir em um "feixe" as diferentes direções que sua pesquisa pôde tomar até então, você falava do sistema geral de sua economia, anunciando inclusive a possibilidade, quanto à "eficácia dessa temática da *différance*", de ser "suprassumida" [*relevée*], devendo ela, com efeito, "prestar-se, por si mesma, senão à sua

substituição, pelo menos à sua inserção em uma cadeia que ela não teria, na verdade, jamais comandado".

Você poderia precisar, ao menos a título de introdução a esta entrevista, o que ocorre atualmente com sua pesquisa, a qual teve, com efeito, um impacto imediato e considerável no campo ideológico de nossa época? Você poderia precisar o que ocorre com o desenvolvimento dessa economia geral que se manifestou ainda recentemente em três textos, sintomas talvez de uma nova diferenciação do feixe: sua leitura do livro *Nombres*, de Sollers; "A disseminação"; depois (mas esses dois textos são contemporâneos um do outro) "A dupla sessão" e, enfim, "A mitologia branca"?

Derrida: O motivo da *différance*, quando marcado por um "a" silencioso,[1] não atua, na verdade, nem como "conceito" nem simplesmente como "palavra". Eu tentei demonstrá-lo. Isso não o impede de produzir efeitos conceituais e concreções verbais ou nominais; os quais, de resto, são – embora, de forma alguma, não nos apercebamos disso imediatamente – ao mesmo tempo impressos e fraturados pelo ângulo dessa "letra", pelo trabalho incessante de sua estranha "lógica". O "feixe" que você relembra é um ponto de cruzamento histórico e sistemático; é, sobretudo, a impossibilidade estrutural de enclausurar essa rede, de deter sua urdidura, de traçar-lhe uma margem que seja uma nova marca. Não podendo mais se elevar como uma palavra-mestra ou como um conceito-mestre, barrando toda relação com o teológico, a *différance* encontra-se envolvida em um trabalho que ela põe em movimento, por meio de uma cadeia de outros "conceitos", de outras "palavras", de outras configurações textuais; e, talvez, eu tenha, mais adiante, a ocasião de indicar a razão pela qual essas outras "palavras" ou esses outros "conceitos" se impuseram sucessivamente ou simultaneamente; e por que foi preciso insistir neles (por exemplo, os "conceitos" de

grama, de *reserva*, de *encetamento*, de *rastro*, de *espaçamento*, de *blanc*[2] – *sens* blanc, *sang* blanc, *sans* blanc, *cent* blancs, semblant[3] –, de *suplemento*, de *pharmakon*, de *margem-marca-marcha* etc.). Por definição, a lista não tem nenhuma clausura taxonômica; nem – menos ainda – constitui ela um léxico. Em primeiro lugar, porque não se trata de *átomos*, mas, antes, de pontos focais [*foyers*] de condensação econômica, de locais de passagem obrigatórios para um número bastante grande de marcas, de crisóis [*creusets*] um pouco mais efervescentes.[4] Depois, seus efeitos não se voltam apenas sobre si próprios por uma espécie de auto-afecção sem abertura; eles se propagam em cadeia sobre o conjunto prático e teórico de um texto e, cada vez, de uma maneira diferente. De passagem faço a seguinte observação: a palavra "suprassumida" [*relevée*], na frase que você citou, não tem, em razão de seu contexto, o sentido mais técnico que eu lhe reservo para traduzir e interpretar a *Aufhebung* hegeliana. Se houvesse uma definição da *différance*, ela seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da suprassunção [*relève*] hegeliana *onde quer* que ela opere.[5] O que está aqui em jogo é enorme. Eu enfatizo "a *Aufhebung* hegeliana tal como interpretada por um certo discurso hegeliano", pois é evidente que o duplo sentido de *Aufhebung* poderia ser escrito de outra forma. Daí sua proximidade com todas as operações que são conduzidas *contra* a especulação dialética de Hegel.

O que me interessava naquele momento e que eu tento perseguir agora, por outras vias, é, ao mesmo tempo que uma "economia geral", uma espécie de *estratégia geral da desconstrução*. Essa estratégia deveria evitar simplesmente *neutralizar* as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, simplesmente *residir*, no campo fechado dessas oposições e, portanto, confirmá-lo.

É preciso, pois, fazer um gesto duplo, de acordo com uma unidade ao mesmo tempo sistemática e dela própria afastada, uma escrita desdobrada, isto é, múltipla

dela própria, aquilo que chamei, em "*La double séance*", de uma *dupla ciência*:[6] por um lado, passar por uma fase de *inversão*. Insisto muito e incessantemente na necessidade dessa fase de inversão que se pode, talvez, muito rapidamente, buscar desacreditar. Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma *neutralização* que, *praticamente*, deixaria intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí *intervir* efetivamente. Sabe-se quais têm sido, sempre, os efeitos *práticos* (em particular, *políticos*) de passagens que saltam *imediatamente para além* das oposições, bem como das contestações feitas sob a forma simples do "*nem* isto/*nem* aquilo". Quando digo que essa fase é necessária, a palavra "fase" não é, talvez, a mais rigorosa. Não se trata aqui de uma fase cronológica, de um momento dado ou de uma página que pudesse um dia ser passada para podermos ir simplesmente cuidar de outra coisa. A necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui. Diferentemente de certos autores dos quais se sabe que estão mortos em vida, o momento da inversão não é jamais um tempo morto.

Dito isso, ater-se, por outro lado, a essa fase significa ainda operar no terreno e no interior do sistema desconstruído. É preciso também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o

afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo "conceito", um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior. Se esse afastamento, essa bi-face ou bi-fase, não pode mais ser inscrito senão em uma escrita bífida (e isso vale, sobretudo, para um novo conceito de escrita que provoca uma inversão da hierarquia fala/escrita e de todo o sistema adjacente e, *ao mesmo tempo*, faz explodir uma escrita no próprio interior da fala, desorganizando, assim, toda a ordem herdada e invadindo todo o campo), ele não pode mais se marcar senão em um campo textual que chamarei de "*agrupado*": no limite, é impossível *localizá-lo*, *situá-lo*; um texto unilinear, uma *posição* pontual,[7] uma operação assinada por um único autor são, por definição, incapazes de praticar esse afastamento.

Nesse momento, para melhor marcar esse afastamento (*A disseminação*, o texto que leva esse título, uma vez que você me coloca uma questão a esse respeito, é uma exploração sistemática e arteira de *écart* [afastamento], *carré*, *carrure*, *carte*, *charte*, *quatre*[8] etc.), foi preciso analisar, pôr a trabalhar, *no* texto da história da filosofia tanto quanto *no* texto dito "literário" (por exemplo, o de Mallarmé), certas marcas, digamos (eu assinalei imediatamente certas delas; há muitas outras), que chamei, *por analogia* (eu enfatizo isso) de "indecidíveis", isto é, unidades de simulacro, "falsas" propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas, *sem nunca* constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (o *pharmakon* não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem o dentro nem o fora, nem a fala nem a escrita; o

suplemento não é nem um mais nem um menos, nem um fora nem um complemento de um dentro, nem um acidente nem uma essência etc.; o *hímen* não é nem a confusão nem a distinção, nem a identidade nem a diferença, nem a consumação nem a virgindade, nem o velamento nem o desvelamento, nem o dentro nem o fora etc.; o *grama* não é nem um significante nem um significado, nem um signo nem uma coisa, nem uma presença nem uma ausência, nem uma posição nem uma negação etc.; o *espaçamento* não é nem o espaço nem o tempo; o *encetamento* não é nem a integridade [encetada] de um começo ou de um corte simples nem a simples secundariedade. Nem/nem quer dizer ou "ao mesmo tempo" ou "ou um ou outro" [Ni/ni, c'est à *la fois* ou bien *ou bien*]; a *marca* é também o limite *marginal*, a *marcha* etc.).[9] De fato, é contra a reapropriação incessante desse trabalho do simulacro em uma dialética do tipo hegeliano (que chega ao ponto de idealizar e "semantizar" esse valor de *trabalho*) que me esforço por realizar a operação crítica: o idealismo hegeliano consiste justamente em *suprassumir* as oposições binárias do idealismo clássico, em resolver sua contradição em um terceiro termo que vem *suprassumir*, negar, ao *suprassumir*, ao idealizar, ao sublimar em uma interioridade anamnésica (*Erinnerung*), ao *internar* a diferença em uma presença a si.

É por se tratar ainda da relação com Hegel que é preciso elucidar (trabalho difícil que, em grande parte, resta ainda por fazer e que continua, de uma certa maneira, interminável, ao menos se quisermos conduzi-lo com rigor e cuidado), que eu tentei distinguir a *différance* (na qual o "a" marca, entre outras aspectos, o caráter produtivo e conflitivo) da diferença hegeliana. E isso justamente no ponto em que Hegel, na grande *Lógica*, só determina a diferença como contradição[10] a fim de resolvê-la, interiorizá-la, de acordo com o processo silogístico da dialética especulativa, na presença a si de uma síntese onto-teológica ou onto-teleológica. A *différance* deve assinalar (em

um ponto de proximidade quase absoluto com Hegel, como enfatizei, creio, nessa exposição e em outros locais:[11] tudo se joga aqui e, o que é mais decisivo, naquilo que Husserl chamava de "nuances sutis" ou Marx de "micrologia") o ponto de ruptura com o sistema da *Aufhebung* e da dialética especulativa. Uma vez que esse caráter conflitivo da *différance*[12] – que não se pode chamar de "contradição" senão sob a condição de a demarcar, por meio de um árduo trabalho, da "contradição" de Hegel – não se deixa jamais suprassumir totalmente, ele marca seus efeitos naquilo que chamo de "texto em geral", em um texto que não se limita ao reduto do livro ou da biblioteca e não se deixa jamais comandar por um referente no sentido clássico, por uma coisa ou por um significado transcendental que regraria todo o seu movimento. Não é, como você pode ver, por uma preocupação com um apaziguamento ou com uma reconciliação que recorro de preferência à marca "*différance*" antes que ao sistema da diferença-e-da-contradição.

Sempre seguindo sua questão: então, com efeito, nessa cadeia aberta da *différance*, do "suplemento" da "escrita", do "grama", do "*pharmakon*", do "hímen" etc., inseriu-se o motivo ou, se você preferir, o "conceito", o operador de generalidade denominado *disseminação*. Isso se fez notadamente, você o sabe, pelo movimento de uma espécie de leitura cooperativa do *Nombres*, de Sollers, no texto de *Critique* que você relembra. Em última instância, *Disseminação* não quer nada dizer, não podendo ser reunida em uma definição. Não tentarei fazê-lo aqui e prefiro remeter ao trabalho dos textos. Se não se pode resumir a disseminação, a *différance* seminal, em seu teor conceitual, é porque a força e a forma de sua ação perturbadora *fazem explodir* o horizonte semântico. A atenção dada à polissemia ou ao politematismo constitui, possivelmente, um progresso relativamente à linearidade de uma escrita ou de uma leitura monossêmica, ansiosa por

se amarrar ao sentido tutelador, ao significado *principal* do texto, até mesmo ao seu referente primordial. Entretanto, a polissemia enquanto tal organiza-se no horizonte implícito de uma retomada unitária do sentido, até mesmo de uma dialética – Richard fala de uma dialética em sua leitura temática de Mallarmé; Ricoeur também, em seu *Essai sur Freud* (e a hermenêutica de Ricoeur, sua teoria da polissemia, tem muita afinidade com a crítica temática, o que é reconhecido por Richard), de uma dialética teleológica e totalizante que deve permitir a um momento dado, por mais distanciado que ele seja, de voltar a reunir a totalidade de um texto na verdade de seu sentido, constituindo o texto em *expressão*, em *ilustração*, e anulando o deslocamento aberto e produtivo da cadeia textual. A disseminação, ao contrário, por produzir um número não-finito de efeitos semânticos, não se deixa reconduzir a um presente de origem simples ("A disseminação", "A dupla sessão", "A mitologia branca" são re-colocações em cena – re-colocações práticas – de todas as falsas partidas, de todos os começos, incipits, títulos, exergos, pretextos fictícios etc.: decapitações) nem a uma presença escatológica. Ela marca uma multiplicidade irredutível e *gerativa*. O suplemento e a turbulência de uma certa falta fraturam o limite do texto, interditam sua formalização exaustiva e clausurante ou, ao menos, a taxonomia saturante de seus temas, de seu significado, de seu querer-dizer.

Nós *jogamos*, aqui, obviamente, com a semelhança fortuita, com o parentesco de puro simulacro entre o *seme* e o *sêmen*. Não existe entre os dois qualquer comunicação de sentido. E, entretanto, nessa derrapagem e nessa colisão de pura exterioridade, o acidente produz certamente uma espécie de miragem semântica: o desvio do querer-dizer, seu efeito-reflexo na escrita, põe a coisa em movimento.

Tentei não formalizar esse regime motriz do excesso e da falta, da falta em excesso, na neutralidade de um discurso crítico (eu disse por que razão uma formalização

exaustiva, no sentido crítico, é impossível[13] e "A dupla sessão" é uma "crítica" desconstrutiva da noção de "crítica"), mas re-escrever, inscrever e *relançar* seus esquemas. Trata-se de re-marcar, tanto em "A disseminação" quanto em "A dupla sessão" (esses dois textos são completamente inseparáveis), uma nervura, uma dobra, um ângulo que interrompem a totalização: em um certo lugar, em um lugar de uma forma bem determinada, nenhuma série de valências semânticas pode mais se fechar ou se juntar. Não que ela se abra para uma riqueza inesgotável do sentido ou para a transcendência de um excesso semântico. Por meio desse ângulo, dessa dobra, dessa re-dobra de um indecidível, uma marca marca ao mesmo tempo o marcado e a marca, o lugar re-marcado da marca. A escrita que, nesse momento, se re-marca ela própria (uma coisa completamente diferente de uma representação de si), não pode mais ser contada na lista de temas (ela não é um tema e não pode, em nenhum caso, vir a sê-lo): ela deve ser subtraída (cavidade) dessa lista e a ela anexada (relevo). A cavidade é o relevo, mas a falta e o excesso não podem jamais se estabilizar na plenitude de uma forma ou de uma equação, na correspondência imobilizada de uma simetria ou de uma homologia. Não posso retomar aqui o trabalho tentado nesses dois textos sobre a dobra, o branco, o hímen, a margem, o lustre, a coluna, o ângulo, o quadrado, o ar, o sobrenúmero etc. Esse trabalho tem, sempre, entre outros, este resultado teórico: uma crítica do simples conteúdo (crítica temática – seja ela de estilo filosófico, sociológico ou psicanalítico – que tomasse o tema, manifesto ou oculto, pleno ou vazio, pela substância do texto, por seu objeto ou por *sua verdade ilustrada*) seria tão incapaz de se medir por *certos* textos (ou, antes, pela estrutura de certas *cenas* textuais) quanto uma crítica puramente formalista que não se interessasse senão pelo código, pelo puro jogo do significante, pelo agenciamento técnico de um texto-objeto e se descuidasse dos

efeitos genéticos ou da inscrição ("histórica", se você preferir) do texto lido e do novo texto que ela própria escreve. Essas duas insuficiências são rigorosamente complementares. Não se pode defini-las sem uma desconstrução da retórica clássica e de sua filosofia implícita: eu a iniciei em "A dupla sessão" e tentei sistematizá-la em "A mitologia branca". A crítica do estruturalismo formalista é empreendida desde os primeiros textos de *A escritura e a diferença*.

Scarpetta: Sempre no intuito de contribuir para a localização histórica desta entrevista, poderíamos igualmente evocar a reunião que ocorreu em Cluny, em abril de 1970, uma vez que, embora ausente, você esteve constantemente presente (citado ou questionado nas intervenções por vezes contraditórias) no colóquio cujo objeto era a relação entre literatura e ideologias.

Houdebine: Seguindo a linha da questão posta por Scarpetta, e uma vez que esse ponto foi evocado em Cluny, eu me permitiria retomar o problema da confrontação de sua reflexão com a filosofia de Heidegger. No texto já citado, "A *différance*", você fala da "incontornável meditação heideggeriana": em quê essa meditação, tal qual ela se desdobra no centro de nossa "época", parece-lhe incontornável? E uma vez que, por outro lado, você só a declara "incontornável" a fim de atravessá-la, você poderia precisar alguns dos motivos que o incitam a não parar aí, de forma alguma?

Derrida: Você tem razão em se referir a esse Colóquio. Acabo de ler seus anais. Trata-se, nesse caso, parece-me, de um acontecimento muito importante, de um acontecimento ao mesmo tempo teórico e político. Quanto às relações entre a "literatura" e a "ideologia", existe aí uma elucidação considerável e numerosas intervenções que farão, creio, avançar as coisas.

Suas questões são múltiplas e difíceis. Por onde começar? Voltar àquilo que me colocou em questão? Vocês crêem que ainda é preciso fazer isso?

Houdebine: Isso permitiria, talvez, esclarecer certos mal-entendidos e, como você acaba de dizer, fazer "as coisas avançar" um pouco mais.

Derrida: Vejamos, então. Naturalmente, eu não gostaria de enfatizar aqui aquilo que pode ter tido alguma relação comigo no curso de um debate que, felizmente, esteve muito longe de se resumir a isso e, do qual, vocês sabem, eu muito me arrependo de não ter participado diretamente. Se respondo à sua questão é, pois, sobretudo, para fazer uma distinção clara entre as questões ou objeções que me foram endereçadas. Certas delas, como as de Christine Glucksmann, são visivelmente destinadas, sem nenhuma agressividade constrangedora e improdutiva, a tornar possível a leitura e a discussão. Eu as responderei em seguida; eu o farei, de resto, cada vez que um intercâmbio se apresente sob essas condições e que eu esteja em uma posição de contribuir com alguma coisa. Quanto a outras intervenções, que me pareceram retardatárias ou regressivas, eu relembrarei apenas alguns pontos, de resto elementares.

Seja dito de passagem que fiquei sabendo, por tê-lo lido ao menos por duas vezes, que meu "pensamento" (estou citando, é óbvio) estava "em plena evolução". Não é motivo para se alegrar?[14] É verdade que esses enunciados são necessariamente emitidos a partir de uma posição na qual se deve certamente saber quando essa "evolução" termina ou quando ela sofre uma reviravolta e em relação à qual escatologia se deve medi-la. Eu me beneficiaria muito desses encorajamentos, benevolentes em um caso, sentencioso no outro, se o valor de "evolução" não me tivesse parecido sempre suspeito em todos os pressupostos que essa palavra abriga (ela é marxista,

você me diz?) e sobretudo se eu não tivesse sempre desconfiado do "pensamento". Não, trata-se de deslocamentos textuais cujo curso, cuja forma e cuja necessidade nada tem a ver com a "evolução" do "pensamento" ou com a teleologia de um discurso. Já faz agora bastante tempo, permitam-me relembrar, que arrisquei esta frase, isto é, que eu a *escrevi*, uma vez que o trabalho silencioso dos itálicos e das aspas não lhe devia ser subtraído, como acontece muito freqüentemente (e em vez de se questionar apenas sobre o conteúdo dos pensamentos, seria preciso também analisar a maneira pela qual os textos são *feitos*): "*De uma certa maneira, 'o pensamento' nada quer dizer*".[15] "O pensamento" (aspas: as palavras "o pensamento" e aquilo que se chama "o pensamento") nada quer dizer: ele é o vazio substantivado de uma idealidade altamente derivada, o efeito de uma *différance* de forças, a autonomia ilusória de um discurso ou de uma consciência cuja hipóstase deve ser descontruída, cuja "causalidade" deve ser analisada etc. Primeiramente. Em segundo lugar, a frase se lê assim: se existe o pensamento – e ele existe, e é igualmente suspeito, por razões críticas análogas, recusar a instância de todo "pensamento" –, aquilo que se continuará chamando o pensamento e que designará, por exemplo, a desconstrução do logocentrismo, nada quer dizer, não procede mais, em última instância, do "querer-dizer". Em todo lugar em que ele opera, "*o pensamento*" *nada quer dizer*.

Chego agora, pois, à reserva cautelosa de Christine Glucksmann: "história concebida demasiado linearmente como história do sentido", "concepção da história latente... que parece subestimar, para não dizer apagar, a luta entre o materialismo e o idealismo..." (p. 240). Será preciso lembrar que foi precisamente contra a autoridade do sentido – do sentido como *significado transcendental* ou como *telos*, em outras palavras, da história determinada, em última instância, como história do sentido, história em

sua representação logocêntrica, metafísica, idealista (volto a essas palavras em um instante) e até mesmo nas marcas complexas que ela pode ter deixado no discurso heideggeriano – que tentei sistematizar, desde os primeiros textos que publiquei, a crítica desconstrutiva? Quanto a isso, não quero mesmo me estender, nem fornecer qualquer referência: o propósito que acabo de formular é legível a cada página. Pode-se, pois, advertir-me por ser insistente, até mesmo monótono, mas não vejo como podem me atribuir um conceito da história como "história do sentido". Na verdade, a raiz do mal-entendido seja talvez esta: constitui-se a mim como proprietário daquilo que eu analiso, a saber, um conceito metafísico da história como história ideal, teleológica etc. Como esse conceito é muito mais geralmente difundido do que se crê, e certamente para muito além das filosofias rotuladas como "idealistas", desconfio muito do conceito de história; e as marcas dessa desconfiança, às quais nós teremos, possivelmente, a ocasião de retornar, podem ter provocado mal-entendidos próprios de uma primeira leitura.

Quanto ao linearismo, vocês sabem muito bem que esse não é meu forte.[16] Eu sempre o associei, e muito precisamente, ao logocentrismo, ao fonocentrismo, ao semantismo e ao idealismo. Não apenas nunca acreditei na autonomia absoluta[17] de uma história considerada como história da filosofia, no sentido do hegelianismo convencional, mas tentei regularmente recolocar a filosofia em cena, em uma cena que ela não governa e que os historiadores clássicos da filosofia, na universidade e em outros locais, têm, por vezes, julgado um tanto difícil de aceitar. É por isso que eu não estava acostumado às suspeitas que Christine Glucksmann formulou.

"... subestimar, para não dizer apagar, a luta entre o materialismo e o idealismo"? Não, de forma alguma, pelo contrário, isso me interessa muito e é, desde há muito, de uma importância que não se pode subestimar.

Interesso-me, até mesmo bastante, por certas formas de materialismo dito "mecanicista", no qual há, sem dúvida, ainda muito a extrair. É provável que eu não tenha tido nada de muito original e de especificamente inédito a propor sobre esse tema. Tenho sido pouco loquaz a respeito dessa questão e é isso, possivelmente, o que se lamenta. Vejam, o que me parece necessário e urgente, na nossa situação histórica, é uma determinação geral das condições de emergência e dos limites da filosofia, da metafísica, de tudo aquilo que a implica e de tudo aquilo que ela implica. Trata-se de tudo aquilo que se reúne – não posso dizer mais do que isso aqui – sob o título de *logocentrismo* e que eu analisei no *Gramatologia*, simultaneamente com o projeto de *desconstrução*. Existe aí uma potente unidade histórica e sistemática que devemos primeiramente determinar como tal se não quisermos confundir as coisas cada vez que pretendermos localizar emergências, rupturas, cortes, mutações etc.[18] O logocentrismo é *também*, fundamentalmente, um idealismo. Ele é a matriz do idealismo. O idealismo é sua representação mais direta, a força mais constantemente dominante. E a desmontagem do logocentrismo é simultaneamente – *a fortiori* – uma desconstituição do idealismo ou do espiritualismo em todas as suas variantes. Não se trata verdadeiramente aqui de "apagar" a "luta" contra o idealismo. Agora, obviamente, o logocentrismo é um conceito mais amplo que o de idealismo, ao qual ele serve de base transbordante. Mais amplo ainda que o de fonocentrismo. Ele constitui um sistema de predicados dentre os quais alguns continuam a ser encontrados nas filosofias que *se dizem* não-idealistas ou até mesmo anti-idealistas. A utilização do conceito de logocentrismo é, pois, delicada e por vezes inquietante.

Vocês querem agora que digamos uma palavra sobre a outra categoria de objeções apresentadas no Colóquio de Cluny? Uma vez que já me pronunciei sobre isso e que considero a fórmula sobretudo cômica, não retornarei à

expressão "recusa da história" que querem me atribuir (p. 230). Não posso tampouco retomar linha por linha todas as proposições cuja confusão, devo dizê-lo, me desconcertou (por exemplo, esta: "A gramática derridiana 'modela-se', em suas grandes linhas, pela metafísica heideggeriana, que ela tenta 'desconstruir', ao substituir a 'presença do logos' pela anterioridade de um rastro; ela se constitui em onto-teologia a partir do rastro como 'fundo', 'fundamento' ou 'origem'" (p. 225). Como é possível modelar-se por aquilo que se descontrói? Pode-se falar tão simplesmente da *metafísica* heideggeriana? Mas, sobretudo (uma vez que essas duas primeiras possibilidades não são absurdas em si, mesmo que o sejam nesse caso específico), não repeti eu incansavelmente – eu ousaria dizer "demonstrei" – que o rastro não é nem um fundo, nem um fundamento, nem uma origem, e que ele não poderia, em nenhum caso, dar lugar a uma onto-teologia manifesta ou disfarçada? É verdade que essa confusão – que consiste em voltar contra os meus textos críticas sobre as quais simplesmente se esquece que elas já estavam aí e foram daí tomadas de empréstimo – já tinha sido ao menos simulada por leitores mais avisados ou talvez mais informados.

Eu jamais disse, por outro lado, que o "empreendimento saussuriano" era, em seu princípio ou em seu conjunto, "logocêntrico" ou "fonocêntrico".

Meu trabalho de leitura não tem essa forma (quando tento decifrar um texto, não me pergunto constantemente se terminarei por responder *sim* ou *não* de maneira indiferenciada, como se faz na França em épocas determinadas da história e, em geral, aos domingos). Tal como ocorre com qualquer outro texto, o de Saussure não é homogêneo. Com efeito, eu identifiquei aí um estrato "logocêntrico" e "fonocêntrico" (que não tinha sido destacado e cuja eficácia é considerável), mas para mostrar imediatamente que ele constituía uma contradição no projeto

científico de Saussure, tal como ele pode ser lido e tal como eu o levei em conta. Não posso refazer aqui essa demonstração.[19]

Jamais identifiquei, de uma maneira ou de outra, como se quer fazer crer, por razões que devem ser analisadas, a escrita com o mito. Entendo aqui o conceito de escrita na forma que tentei determinar. De forma inversa, me interessei por vezes pelo gesto pelo qual a filosofia excluía a escrita de seu campo ou do campo da racionalidade científica para mantê-la em um exterior que assumia, *por vezes*, a forma do *mito*. Foi essa operação que eu investiguei, em particular em "A farmácia de Platão", o que exigia novos caminhos e que não podia vir nem da *mitologia*, obviamente, nem do conceito *filosófico* de ciência.[20] Trata-se, em particular, de desconstruir praticamente a oposição *filosófica* entre filosofia e mito, entre *logos* e *mythos*. Praticamente, isso não se pode fazer, eu insisto, textualmente, a não ser seguindo os caminhos de uma *outra* escrita, com os riscos que isso comporta. A incompreensão que mencionamos é um deles. Temo que esses riscos devem se agravar ainda mais.

O *rebaixamento*, o rebaixamento da escrita: não se tratava, evidentemente – isso seria contraditório com todo o contexto – de reerguer a escrita daquilo que eu, simplesmente eu, consideraria – logo eu! – como seu rebaixamento. O rebaixamento é justamente a *representação* da escrita, de sua localização *na* hierarquia filosófica (alto/baixo). Também nesse caso as pessoas me atribuem aquilo que eu denuncio, como se elas estivessem menos preocupadas em me criticar ou me discutir do que em – antes – se colocarem em meu lugar para fazê-lo. Era precisamente isso – rebaixamento ou queda – que a filosofia (e tudo aquilo que faz parte de seu sistema) pensava fazer, entendia fazer, ao operar desde uma instância de vida presente a si em seu logos, de uma instância de plenitude ontológica ou de origem e foi precisamente contra isso

que se definiu a operação desconstrutiva. E a noção de "queda", que é absolutamente complementar da de "origem", será um alvo constante, no *Gramatologia* e em outros locais. Como conseqüência, eu jamais assumi o tema de uma escrita supralapsária que teria caído, por não sei qual pecado original, no campo descaído e degradado da história. Exatamente o contrário. Uma vez que isso é demasiadamente evidente para qualquer um que quiser começar a ler, não insistirei e passo para a questão da relação com Heidegger.

Sustento, como você lembrou em sua questão, que o texto de Heidegger é, para mim, de uma extrema importância, que ele constitui um avanço original, irreversível, e que estamos ainda muito longe de termos explorado todos os seus recursos críticos.

Dito isso – além do fato de que, por toda sorte de razões e, creio eu, sob numerosos aspectos, aquilo que eu escrevo, digamos, não se *assemelha* a um texto de filiação heideggeriana (não posso analisar isso em detalhes aqui) –, eu marquei, muito explicitamente e, como pode ser verificado, em *todos* os ensaios que publiquei, um *afastamento* em relação à problemática heideggeriana. Esse afastamento está relacionado, em particular, àqueles conceitos de *origem* e de *queda* sobre os quais acabamos de falar. E, entre outros textos, eu o analisei a propósito do tempo, "horizonte transcendental da questão do ser", em *Sein und Zeit*, isto é, em um ponto estrategicamente decisivo.[21] Esse afastamento intervém também, correlativamente, quanto ao valor de *próprio* (propriedade, apropriado, apropriação, toda a família de *Eigentlichkeit*, *Eigen*, *Ereignis*), que é, talvez, o fio mais contínuo e mais difícil do pensamento heideggeriano. (De passagem e aproveitando a oportunidade, esclareço que também critiquei explicitamente esse valor de propriedade e de autenticidade original, tendo inclusive, se assim se pode dizer, começado por aí: pode-se, pois, estranhar a obstinação ou

a monotonia, mas não se pode, seriamente, fazer-me dizer o contrário ["A gramatologia, ciência geral do 'arqui-rastro' apresenta-se, pois, como um pensamento explicativo do mito das origens. Busca não das 'origens históricas', mas do *original*, do verdadeiro, do *etymon autêntico* sempre já presente que o oculta", E. Roudinesco, p. 223]. Aqui o contra-senso adquire proporções grandiosas). Sempre que se impunham os valores de propriedade, de sentido próprio, de proximidade a si, de etimologia etc., a propósito do corpo, da consciência, da linguagem, da escrita etc. eu tentei analisar o desejo e os pressupostos metafísicos que aí se encontravam em ação. Isso pode ser verificado já em "A palavra soprada" (1965), mas também em todos os outros textos. "A mitologia branca" sistematiza a crítica do etimologismo na filosofia e na retórica.[22] Naturalmente, para voltar a Heidegger, o ponto sem dúvida mais decisivo e mais difícil continua sendo o do sentido, do presente e da presença. Propus, muito esquematicamente, em "Ousia e grammé",[23] uma problemática, ou melhor, uma espécie de grade de leitura dos textos de Heidegger desse ponto de vista. Trata-se de um trabalho imenso e as coisas aqui não serão nunca simples. Como não posso formular, no contexto de uma entrevista como esta, senão, digamos, impressões de percurso, tenho por vezes o sentimento de que a problemática heideggeriana é a defesa mais "profunda" e mais "potente" daquilo que tento colocar em questão sob o título de *pensamento da presença*.

Felizmente, estamos distantes da confusão analogista, toda preocupada em: 1) reduzir, sem nenhum outro procedimento, digamos, para sermos breves, a desconstrução gramatológica a um heideggerianismo fabricado do qual visivelmente não se compreendeu nada; 2) fazer crer que *não há nada mais* em Heidegger do que a ideologia alemã do período entre as duas guerras: redução sintomática de um certo tipo de leitura; 3) insinuar que Heidegger

tem reservas relativamente à psicanálise somente porque a psicanálise é "judia" (o que faria pensar, por contágio atmosférico – um elemento de análise como qualquer outro – que qualquer um que se demore a ler atentamente Heidegger torna-se suspeito a esse respeito). A insistência desse procedimento (cf. o *Humanité*, de 12/9/69 e o duplo protesto que se seguiu, publicado oito dias depois, no *Humanité* de 19/9/69, republicado em *Tel Quel*, nº 39, e desenvolvido em todas as suas implicações em *Tel Quel*, nº 40) terminará por me fazer tomar consciência de um anti-semitismo sem dúvida ainda bastante visceral. Há, para concluir, uma tendência que se inflama sozinha, uma espécie de projeção encantada, que toma uma direção cada vez mais difamatória. Escuto esse tipo de discurso há já algum tempo, com uma certa atenção, mais ou menos flutuante, mas mantendo um certo silêncio. Não é preciso aproveitar-se disso.

Deixemos, pois, se vocês concordarem, esses doutores em genealogias científicas ou filiações ideológicas. Os estudantes aprenderão com eles que, para Heidegger, a dialética é, em essência, judia (p. 189) ou que Platão é um herdeiro dos estóicos e dos epicuristas ("A ciência das letras – elementos simples – ou *grammatiké techne*, fundada pelos estóicos e pelos epicuristas, retomada por Platão, teorizada por Aristóteles...". P. 221).[24] Vejam, o que me parece fazer falta a tal "*problemática do narrativo*" é poder refletir aquilo que torna sua própria tese inenarrável. Teria Borges assinado uma narrativa assim tão singular? Tenham dó...

Scarpetta: Poderíamos, talvez, voltar ao que você disse sobre a história. Penso nessa passagem da *Gramatologia* em que você diz: "a palavra 'história' tem sido, sem dúvida, sempre associada ao esquema linear do desenrolar da presença". Você concebe a possibilidade de um conceito de história que pudesse escapar ao "esquema

linear do desenrolar da presença"? Haveria, na sua opinião, a possibilidade daquilo que Sollers chama, por exemplo, de "história monumental", isto é, uma história concebida não mais como "esquema linear", mas como série prática estratificada, diferenciada, contraditória, ou seja, uma história que não seja nem monista nem historicista?

Derrida: Certamente. Do que se deve desconfiar, repito, é do conceito *metafísico* de história. É do conceito de história como história do sentido do qual falávamos há pouco: história do sentido se produzindo, se desenvolvendo, se realizando. Linearmente, como você lembrou: em linha reta ou circular. É por isso, de resto, que a "clausura da metafísica" não pode ter a forma de uma *linha*, isto é, a forma que a filosofia lhe reconhece, na qual ela se reconhece. A clausura da metafísica não é, sobretudo, um círculo que cerca um campo homogêneo – homogêneo a si – em seu interior, e cujo exterior, pois, também o seria. O limite tem a forma de falhas sempre diferentes, de fissuras, cuja marca ou cicatriz todos os textos filosóficos sempre carregam.

O caráter metafísico do conceito de história não está ligado apenas à linearidade mas a todo um *sistema* de implicações (teleologia, escatologia, acumulação relevante e interiorizante do sentido, um certo tipo de tradicionalidade, um certo conceito de continuidade, de verdade etc.). Não se trata, pois, de um predicado acidental do qual nos pudéssemos desfazer por uma ablação local, de qualquer maneira, sem um deslocamento geral da organização, sem pôr a trabalhar o próprio sistema. Acabei por falar muito rapidamente de "conceito metafísico". Mas jamais acreditei que houvesse conceitos *metafísicos em si mesmos*. Aliás, nenhum conceito existe em si mesmo[25] e, conseqüentemente, não é, em si, isto é, fora de todo o trabalho textual no qual ele se inscreve, metafísico,. Isso explica que, embora sempre tenha feito reservas a respeito do conceito "metafísico" de história, eu me utilize

muito freqüentemente da palavra "história" a fim de reinscrever-lhe a força[26] e produzir um outro conceito ou uma outra cadeia conceitual de "história": história, de fato, "monumental, estratificada, contraditória"; história que também implique uma nova lógica da *repetição* e do *rastro*, uma vez que é difícil ver onde haveria história sem isso.

É preciso, entretanto, reconhecer que o conceito de história, por força dos predicados cujo sistema eu acabei de evocar, pode sempre ser reapropriado pela metafísica. Por exemplo: é preciso, primeiramente, distinguir entre a história geral e o conceito geral de história. Toda a crítica tão necessária do conceito "hegeliano" de história e da noção de totalidade expressiva etc., feita por Althusser, visa a mostrar que não existe uma história única, uma história geral, mas histórias *diferentes*, em seu tipo, seu ritmo, seu modo de inscrição, histórias deslocadas, diferenciadas etc. Isso – assim como o conceito de história que Sollers chama de "monumental" – eu sempre subscrevi.[27]

Coloco um outro tipo de questão: a partir de qual núcleo semântico mínimo se chamariam ainda "histórias" esses tipos de histórias heterogêneas, irredutíveis etc.? Como determinar esse mínimo que eles deveriam ter em comum se não é por pura convenção ou por pura confusão que se lhes deve conferir o nome comum de história? É aqui que se re-introduz a questão do sistema de predicados essenciais que eu evocava anteriormente. Sócrates pergunta o que é a ciência. A resposta que lhe é dada é: existe esta ciência e depois aquela e depois aquela outra mais. Sócrates insiste em ter uma resposta pobre que, interrompendo abruptamente a enumeração empírica, lhe diga em que, nessa enumeração, consiste a cientificidade da ciência, e porque se chama de *ciências* essas diferentes ciências. Mais precisamente, ao perguntar em que consiste, nesses diferentes tipos de história, a historicidade da história, ou seja, aquilo que permite chamar de histórias essas histórias irredutíveis à realidade de uma história

geral, não se trata de retornar a uma questão de tipo socrático. Trata-se, antes, de mostrar que o risco da re-apropriação metafísica é inelutável, que ele aparece muito rapidamente tão logo se coloque a questão do conceito e do sentido, ou da essencialidade que necessariamente o regula. Tão logo coloquemos a questão da historicidade da história – e como evitá-lo se lidamos com um conceito pluralista ou heterogeneísta da história? –, somos tentados a responder por uma definição de essência, de qüididade, a reconstituir um sistema de predicados essenciais, e somos levados a rearranjar o fundo semântico da tradição filosófica. Tradição filosófica que acaba sempre por compreender a historicidade precisamente em relação a um fundo ontológico. É preciso, então, não apenas perguntar-se qual é a "essência" da história, a historicidade da história, mas também a "história" da "essência" em geral. E se quisermos marcar uma ruptura entre algum "novo conceito de história" e a questão da essência da história (como conceito que ela regula), a questão da história da essência e da história do conceito, enfim, da história do sentido de ser, vocês podem avaliar o trabalho que ainda precisa ser feito.

Isso dito, não se pode – relativamente ao conceito de história, tanto quanto a qualquer outro – efetuar uma mutação simples e instantânea ou até mesmo riscar um nome do vocabulário. É preciso elaborar uma estratégia do trabalho textual que, a cada instante, tome de empréstimo uma palavra antiga à filosofia para imediatamente demarcá-la. É a isso que eu fazia alusão há pouco ao falar do duplo gesto ou da dupla estratificação. É preciso, por um lado, *inverter* o conceito tradicional de história e, ao mesmo tempo, marcar a *distância*, cuidar para que ele não possa ser – em razão da inversão e pelo simples fato de conceptualização – *reapropriado*. É preciso certamente produzir uma nova conceptualização, mas dando-se conta de que a própria conceptualização, e ela sozinha,

pode re-introduzir aquilo que se queria "criticar". É por isso que o trabalho não pode ser um trabalho puramente "teórico" ou "conceitual" ou "discursivo", quero dizer, o de um discurso inteiramente regrado pela essência, pelo sentido, pela verdade, pelo querer-dizer, pela consciência, pela idealidade etc. Aquilo que chamo de *texto* é também aquilo que inscreve e desborda "praticamente" os limites de um tal discurso. *Há* um tal texto geral em todo lugar em que (isto é, em todo lugar) esse discurso e sua ordem (essência, sentido, verdade, querer-dizer, consciência, idealidade etc.) são *desbordados*, isto é, em que sua insistente demanda é colocada em posição de *marca* em uma cadeia que ela tem, estruturalmente, a ilusão de querer e acreditar comandar. Esse texto geral, obviamente, não se limita, como se poderá (poderia) apressadamente compreender, aos escritos sobre uma página. Sua escrita não tem, de resto, nenhum outro limite exterior que não seja o de uma certa *re-marca*. A escrita sobre a página, e portanto a "literatura", é um tipo determinado dessa re-marca. É preciso interrogá-las em sua especificidade e, novamente, se assim se quiser, na especificidade de sua "história", e em sua articulação com os outros campos "históricos" do texto geral.

Eis por que, em suma, eu me utilizo tão freqüentemente da palavra "história", mas com igual freqüência das aspas e das precauções que podem ter levado a me atribuir (vou abusar dessa fórmula, embora preferisse uma outra: a "felicidade da expressão") uma "recusa da história".

Houdebine: Esses primeiros desenvolvimentos nos colocam imediatamente nos diferentes eixos da extensão de seu trabalho; eles nos colocam igualmente em posição de precisar o lugar teórico histórico de onde somos levados a fazer nossas questões, deixando bem claro que seu próprio trabalho abala nosso próprio lugar de questionamento.

Determinemos, muito sumariamente, esse lugar como sendo o da dialética materialista, da lógica dialética

materialista, cuja economia geral se articula a partir da série conceitual "matéria (isto é, uma heterogeneidade irredutível relativamente ao sujeito-sentido)/contradição/luta dos contrários, unidade-inseparabilidade-convertibilidade dos contrários no processo de sua transformação etc. – para cuja releitura Althusser tanto contribuiu – que está necessariamente presa em uma economia cujo registro aparece fundamentalmente nessa *unidade dual* recentemente assinalada por Sollers: materialismo histórico/materialismo dialético (*Tel Quel*, 43, "Lénine et le matérialisme philosophique").

Primeiro esboço de uma questão: que relação se estabelece, na sua opinião, entre essa economia de uma lógica dialética materialista e a economia que você formulou a partir de uma problemática da *escrita*?

Tentemos delimitar um primeiro campo, ainda muito vasto, da questão, uma vez que nós teremos possivelmente ocasião de a ela voltar muitas vezes ao longo desta entrevista (vários problemas se mostram já nessa questão, e o percurso que seguiremos será provavelmente uma espécie de percurso em forma de constelação, à base de recobrimentos, de cruzamentos das questões e das respostas): se é verdade que parece claramente – e tudo o que você acaba de dizer confirma-o – que entre esses dois tipos de economia um certo número de pontos de intersecção ou, no mínimo, de convergências estratégicas pode ser determinado, notadamente com base na sua desconstrução da problemática do signo como dependente de um logocentrismo fundamental, de uma filosofia da consciência ou do sujeito originário, talvez fosse necessário, então, colocar hoje o problema do estatuto desses pontos de intersecção e/ou de convergências estratégicas.

E, por exemplo, no percurso de uma desconstrução do discurso logocêntrico, nos parece inevitável o encontro com o texto materialista, o qual é, certamente, de longa data, em nosso contexto de civilização, o texto histórico

recalcado-reprimido pelo discurso logocêntrico (idealista, metafísico, religioso) considerado como discurso de uma ideologia dominante sob suas diferentes formas históricas. Você concordaria conosco a respeito de assinalar a necessidade desse encontro? E você nos poderia dizer por que razão essa necessidade é assinalada, até o momento, em seu trabalho, seja de uma maneira marginal, a título de questão regional (penso notadamente em várias notas de "A dupla sessão", que, de resto, demonstram, ao mesmo tempo, a necessidade que você teve naquele momento de estabelecer estrategicamente – seria preciso dizer: até mesmo politicamente – as implicações de seu discurso), seja de uma maneira lacunar, como nesta passagem de "A *différance*", na qual, falando do questionamento da "consciência em sua certeza assegurada de si", você se referia a Nietzsche e a Freud, ao mesmo tempo que deixava em suspenso (mas esse suspense é, ele próprio, perfeitamente legível) a referência a Marx e, com Marx, ao texto materialista dialético? Mas é verdade que não é, propriamente falando, "a partir do motivo da *différance*" que se opera, em Marx, assim como em Engels e Lênin, esse questionamento das certitudes de si da consciência, e que uma outra economia geral entra aqui em jogo (começou a entrar em jogo desde há muito tempo), de acordo com a série conceitual brevemente enunciada há pouco e à qual seria preciso acrescentar aqui o conceito marxista de "ideologia".

Derrida: Naturalmente, não posso responder em uma palavra a essas questões. Por onde começar? Há isso que você chama esse "*encontro*", que me parece, de fato, há muito tempo, absolutamente necessário. Você pode perfeitamente imaginar que eu não estava totalmente inconsciente a esse respeito. Isso dito, continuo a acreditar que não existe qualquer benefício, teórico ou político, em precipitar os contatos ou as articulações enquanto as suas condições não forem rigorosamente elucidadas. No limite,

isso só poderá ter efeitos de dogmatismo, de confusão, de oportunismo. Impor essa prudência significa levar a sério o texto marxista, sua dificuldade, assim como sua heterogeneidade e a importância decisiva de sua aposta histórica.

Por onde começar, pois? Se quiséssemos esquematizar – mas não passa verdadeiramente de um esquema – o que eu tentei pode *também* ser inscrito sob o rótulo da "crítica do idealismo". Não é preciso, pois, dizer que nada, no materialismo dialético, ao menos na medida em que ele opera essa crítica, suscita de minha parte a mínima reticência e a esse respeito eu jamais a formulei.

As "lacunas" às quais você fez alusão, façam-me o favor de acreditar, são explicitamente calculadas para marcar os lugares de uma elaboração teórica que *ainda – de minha parte*, em todo caso – *está por vir*. E são, na verdade, lacunas, não objeções; elas têm um estatuto completamente específico e deliberado; eu até ousaria dizer: uma certa eficácia. Quando digo *de minha parte*, quero dizer: entre o trabalho que eu tento fazer, trabalho limitado mas que tem seu campo e suas arestas, e que não é possível a não ser em uma situação histórica, política, teórica etc., muito determinada, entre esse trabalho e, digamos, todo o texto, toda a conceptualidade marxista, não pode haver uma conjunção *imediatamente dada*. Acreditar nisso seria apagar a especificidade dos campos e limitar sua transformação *efetiva*. Ora, nos dois casos, trata-se, digamos, para sermos breves, de "campos" que inscrevem a possibilidade e a abertura de sua transformação prática. E quando digo "*ainda por vir*", penso ainda, sobretudo, na relação entre Marx e Hegel, e nas questões das quais falávamos há pouco (dialética, diferença, contradição etc.). Apesar do imenso trabalho que já foi feito nesse domínio, não se chegou ainda a uma elaboração decisiva, por razões históricas necessárias que não se poderá analisar, precisamente, senão no decorrer dessa elaboração.

Naquilo que comecei a propor, tento levar em conta certas aquisições recentes ou determinadas insuficiências, na ordem da filosofia, da semiologia, da lingüística, da psicanálise etc... Ora, não podemos considerar o texto de Marx, o de Engels ou de Lênin, como uma elaboração completamente pronta que deveria ser "aplicada" simplesmente à conjuntura atual. Ao dizer isso, não afirmo nada que seja contrário ao "marxismo" – disso estou convencido. Não se tem que ler esses textos de acordo com um método hermenêutico ou exegético que aí buscaria, sob uma superfície textual, um significado acabado. A leitura é transformativa. Acredito que isso seria confirmado por certas proposições de Althusser. Mas essa transformação não se faz de qualquer maneira. Ela exige protocolos de leitura. Por que não dizê-lo brutalmente? Não encontrei ainda nenhum que me satisfizesse.

Da mesma forma que eu não tratei o texto de Saussure, o texto de Freud ou qualquer outro texto como um volume homogêneo (é o motivo da homogeneidade, motivo teológico por excelência, que é preciso decididamente destruir), não me encontrei diante do texto de Marx, de Engels, ou de Lênin, como diante de uma crítica homogênea. Em sua relação com Hegel, por exemplo. E a maneira pela qual eles próprios refletiram e formularam a estrutura diferenciada ou contraditória de sua relação com Hegel não me parece, com ou sem razão, suficiente. É preciso que eu analise, pois, aquilo que considero como uma heterogeneidade, que eu conceptualize sua necessidade, sua regra de deciframento, levando em conta os progressos decisivos que foram, simultaneamente, realizados por Althusser e aqueles que o seguiram. Tudo isso coloca muitas questões, e eu não posso dizer nada hoje que não possa ser lido nas lacunas ou nas notas às quais você fez alusão, ao menos para qualquer pessoa que queira ir atrás de suas conseqüências. Elas remetem sobretudo à economia geral cujos traços eu tentei – a partir de Bataille –

esboçar. Não é preciso dizer que se, e na medida em que, nessa economia geral, *matéria* designa, como você disse, a alteridade radical (preciso: relativamente à oposição filosófica), aquilo que escrevo poderia ser considerado como "materialista".

Como você pode imaginar, as coisas não são assim tão simples. Não é sempre, n'*o* texto materialista (existe uma tal coisa: *o* texto materialista?), nem em *todo* texto materialista, que o conceito de matéria é definido como exterior absoluto ou heterogeneidade radical. Não estou mesmo seguro de que possa haver um "conceito" do exterior absoluto. Se pouco me utilizei da palavra "matéria" não foi, vocês bem o sabem, por uma desconfiança do tipo idealista ou espiritualista. É que, na lógica ou na fase da inversão, temos visto muitas vezes esse conceito reinvestido de valores "logocêntricos", associados aos de coisa, de realidade, de presença em geral, presença sensível, por exemplo, de plenitude substancial, de conteúdo, de referente etc. O realismo ou o sensualismo, o "empirismo", são modificações do logocentrismo (insisti muito no fato de que *tampouco* a "escrita" ou o "texto" se reduzem à presença sensível ou visível do gráfico ou do "literal"). Em suma, o significante "matéria" não me parece problemático a não ser no momento em que sua reinscrição não evite que se faça dele um novo princípio fundamental, no momento em que, por uma regressão teórica, ele é reconstituído em "significado transcendental". O significado transcendental não é tão-somente o recurso do idealismo no sentido estrito. Ele pode sempre acabar por reafirmar um materialismo metafísico. Ele se torna, pois, um referente último, de acordo com a lógica clássica implicada por esse valor de referente, ou uma "realidade objetiva" absolutamente "anterior" a todo trabalho da marca, um conteúdo semântico ou uma forma de presença que garanta, a partir do exterior, o movimento do texto geral (não estou seguro de que a análise de Lênin, por exemplo, nunca

ceda a essa operação; e se ela o faz por estratégia, é preciso que nós primeiramente re-elaboremos – em uma escrita transformativa – as regras dessa estratégia. Não haveria, então, qualquer reserva a ser feita). É por isso que eu não diria, a respeito do conceito de matéria, nem que ele é um conceito em si metafísico nem que ele é um conceito em si não-metafísico. Isso dependerá do trabalho ao qual ele dá lugar, e vocês sabem que eu não tenho parado de insistir, a propósito da exterioridade não-ideal da escrita, do grama, do rastro, do texto etc., na necessidade de jamais separá-los do *trabalho* – esse último constituindo um valor a ser, ele próprio, repensado fora de sua filiação hegeliana. O que se anuncia aqui, como tentei indicar em "A dupla sessão" (dupla ciência, duplo sentido, dupla cena)[28], é ainda a operação de dupla marca ou de re-marca. O conceito de matéria deve ser marcado duas vezes (os outros também): no campo desconstruído[29] – trata-se da fase de inversão – e no texto desconstrutor, fora das oposições nas quais ele se tornou preso (matéria/espírito, matéria/idealidade, matéria/forma etc.). Pelo jogo desse afastamento entre as duas marcas, poder-se-á operar, ao mesmo tempo, uma desconstrução de inversão e uma desconstrução de deslocamento positivo, de transgressão.

Rigorosamente reinscrita na economia geral (Bataille)[30] e na dupla escrita de que falávamos há pouco, a insistência na matéria como exterior absoluto da oposição, a insistência materialista (em contato com aquilo que o "materialismo" tem representado como força de resistência na história da filosofia), me parece necessária. Essa necessidade é desigual, variando com os lugares, as situações estratégicas, os pontos de avanço prático e teórico. Em um campo *muito determinado* da situação mais atual parece-me que ela pode ter por função evitar que a generalização necessária do conceito de texto, sua extensão sem limite simplesmente exterior (que supõe também essa travessia pela oposição metafísica), acabe levando – sob

o efeito de interesses bem conhecidos, de forças reativas motivadas a fazer o trabalho perder-se na confusão – à definição de uma nova interioridade a si, de um novo "idealismo", se assim preferirem, do texto. É preciso evitar, com efeito, que a crítica indispensável de uma certa relação ingênua com o significado ou com o referente, com o sentido ou com a coisa, fique paralisada em uma suspensão ou até mesmo em uma supressão pura e simples do sentido e da referência. Creio ter tomado – nas proposições que fiz – precauções a esse respeito. Mas é verdade que isso não é, nunca, suficiente – não faltam provas disso. O que precisamos é determinar *diferentemente*, de acordo com um sistema diferencial, os *efeitos* da idealidade, da significação, do sentido e do referente. (Seria preciso também dedicar uma análise sistemática a essa palavra, "efeito", de utilização tão freqüente hoje, um fato que tem sua importância, e ao novo conceito que ela marca de maneira ainda bastante indecisa. A freqüência com que ela aparece multiplica-se precisamente por causa dessa indeterminação ativa. Um conceito em vias de se constituir produz, inicialmente, uma espécie de efervescência localizável no trabalho de nomeação. Esse "novo" conceito de *efeito* toma de empréstimo suas características, ao mesmo tempo, à oposição causa/efeito e à oposição essência/aparência (efeito, reflexo) *sem, entretanto, reduzir-se a elas*. É essa franja de irredutibilidade que deveria ser analisada).

Obviamente, ao reconsiderar o problema do sentido e da referência, é preciso dobrar a prudência. A "dialética" do mesmo e do outro, do fora e do dento, do homogêneo e do heterogêneo está, como vocês sabem, dentre as mais *oblíquas*.[31] O fora pode sempre tornar-se outra vez um objeto na polaridade sujeito/objeto, ou a "realidade" tranqüilizadora do fora-do-texto; há, por vezes, um "dentro" tão inquietante quanto o fora pode ser apaziguante. É necessário não esquecer disso no afã da crítica da interioridade e da subjetividade.[32] Estamos, nesse caso, em uma lógica extremamente complexa. A palavra improvisada da entrevista não pode substituir o trabalho textual.

Houdebine: Podemos abordar uma outra questão que tínhamos previsto para mais tarde, mas sua resposta exige que ela seja, de qualquer forma, feita agora. Nessa regulação estratégica global de seu trabalho, cuja lógica fundamental você acaba de evocar, notadamente quanto a essa dupla marcação (inversão/transgressão do campo filosófico desconstruído) –, você foi, efetivamente, levado a tomar em consideração um certo tipo de trabalho textual, em relação ao qual se poderia, então, colocar o problema do estatuto de seu próprio discurso; quero dizer que é evidente que, trabalhando sobre Mallarmé, sobre Artaud, sobre Bataille, sobre Sollers, há algo de inaudito relativamente àquilo a que a filosofia clássica nos acostumou: não se trata mais, evidentemente, de um passatempo estético, de um comentário feito para replicar uma certa "beleza poética", comportamento cujo exemplo tivemos a oportunidade de observar, na França, em várias ocasiões. Em função precisamente de tudo que você acaba de delinear, notadamente quanto à necessidade desse encontro com o texto materialista, você poderia definir desde já a relação de seu trabalho com o trabalho textual dito "literário", que exerce um papel tão importante em sua reflexão?

Scarpetta: Para enfatizar a questão que acaba de ser colocada: em um texto como "A disseminação", você destaca perfeitamente em quê consiste a *prática* de Sollers: ao mesmo tempo produção e excesso de uma produção, prática da não-produção, "operação de anulação, de desconto e de um certo zero textual"; aquilo que você aí destaca me parece extremamente importante: o texto de Sollers, a ruptura que ele opera em um campo significante, "literário", faz-se a partir desse duplo registro de produção e de não-produção, sem que se possa privilegiar um dos

dois termos relativamente ao outro; eu gostaria de saber se um discurso como o seu lhe parece devedor de uma tal lógica.

Derrida: Sou tentado a responder muito rapidamente: sim. É, em todo o caso, o que eu gostaria de fazer. Tentei descrever e mostrar como a escrita comportava estruturalmente (contava-descontava) em si mesma seu processo de apagamento e de anulação, marcando, ao mesmo tempo, o *resto* desse apagamento, de acordo com uma lógica mito difícil de resumir aqui. Eu diria que tentei fazer isso *cada vez mais*, de acordo com uma regra de complexidade, de generalização ou de acumulação crescentes, o que não deixou de provocar, a propósito das últimas publicações que você evocou, resistências ou rejeições sumárias até mesmo da parte dos leitores mais bem informados.

Sim, pois, para o "duplo registro". É verdade, entretanto, que isso não se deu *primeiramente* no campo dito "literário", mas se apoiou nos textos pertencentes, de uma certa maneira, à "história da filosofia". O que me levou a esse caminho foi a convicção de que, se não formulamos uma estratégia geral, teórica e sistemática, da desconstrução filosófica, as irrupções textuais correm sempre o risco de recair, ao longo da rota, no excesso ou na experimentação empiricista e, às vezes, simultaneamente, no classicismo metafísico; ora, era isso que eu queria evitar. Mas eu não ignoro que esse "primeiramente" faz correr um risco inverso ou simétrico. Apesar de todos os sinais de "prudência" que tenho multiplicado desde o início de nossa discussão, eu simplesmente creio que se deve correr certos riscos.

Não posso "falar" a escrita ou, como se diz, a "composição" dos textos em questão: trata-se da última coisa que se deixa controlar por uma entrevista. Observarei apenas que os efeitos de teses teóricas que julguei como necessárias de

serem inscritas nesses textos freqüentemente dissimularam essa textura; e reciprocamente; isso é, de minha parte, tão deliberado quanto possível.

Sim, é incontestável que certos textos classificados como "literários" parecem produzir, no seu ponto de maior avanço (Artaud, Bataille, Mallarmé, Sollers), brechas ou arrombamentos. Por quê? Ao menos por nos induzirem a suspeitar da denominação "literatura" e daquilo que subordinava esse conceito às belas-letras, às artes, à poesia, à retórica e à filosofia. Esses textos operam, em seu próprio movimento, a manifestação e a desconstrução prática da *representação* que se fazia da literatura, deixando claro que, bem antes desses textos "modernos", uma certa prática "literária" foi capaz de trabalhar contra esse modelo, contra essa representação. Mas é a partir desses últimos textos, a partir da configuração geral que neles se observa, que se pode melhor reler, sem teleologia retrospectiva, a lei das fissuras anteriores.

Certos textos, pois, e dentre eles aqueles aos quais você acaba de fazer alusão, me parecem marcar e organizar uma estrutura de resistência à conceptualidade filosófica que teria pretendido dominá-los, compreendê-los, seja diretamente, seja por meio das categorias derivadas desse fundo filosófico, por meio das categorias da estética, da retórica ou da crítica tradicionais. Por exemplo, os valores de sentido ou de conteúdo, de forma ou de significante, de metáfora/metonímia, de verdade, de representação etc., ao menos sob sua forma clássica, não podem mais dar conta de certos efeitos muito determinados desses textos. Foi o que tentei ressaltar a propósito do *Nombres* (e de obras de ficção anteriores) de Sollers, do "Mimique" (e de toda uma rede de outros escritos) de Mallarmé; fiz isso assentando a questão mais geral da "verdade" na sua relação com a questão, também geral, da "literaridade". Um progresso decisivo desse meio-século foi, creio eu, o de se haver formulado explicitamente a

questão da literaridade, notadamente a partir dos formalistas russos (não somente a partir deles: em razão de um conjunto de necessidades históricas, a mais imediatamente determinante sendo uma certa transformação da própria prática literária). A emergência dessa questão da literaridade permitiu evitar um certo número de reduções e de incompreensões que sempre tenderão a ressurgir (tematismo, sociologismo, historicismo, psicologismo, sob as suas mais disfarçadas formas). Daí a necessidade do trabalho formal e sintáxico. Entretanto, uma reação ou uma redução simétrica poderia agora se desenhar: ela consistiria em isolar, a fim de colocá-la a salvo, uma especificidade formal ou literária que teria uma essência e uma verdade próprias, não tendo mais nem mesmo que ser articulada com outros campos, teóricos ou práticos. Daí o movimento que eu esbocei, em "A dupla sessão":[33] marcar uma certa desconfiança relativamente ao motivo da "literaridade" no momento mesmo em que se opõe sua obstinada insistência ao conjunto daquilo que chamo de *mimetologismo* (não a *mimesis*, mas uma interpretação determinada da *mimesis*). Tudo passa por esse *quiasma*, toda escrita está nele presa – pratica-o. A forma do quiasma, do χ, me interessa muito, não como símbolo do desconhecido, mas porque existe nele, como o sublinha "A disseminação", uma espécie de forquilha (trata-se da série *carrefour, quadrifurcum, grille, claie, clé* etc.),[34] aliás desigual, com uma de suas pontas estendendo seu comprimento mais longe que a outra: figura do duplo gesto e do cruzamento de que falávamos há pouco.

Assim, para responder à sua questão, direi que meus textos não pertencem nem ao registro "filosófico" nem ao registro "literário". Eles se comunicam, assim, é ao menos o que eu espero, com outros textos que, por terem efetuado uma certa ruptura, não se chamam mais "filosóficos" ou "literários" a não ser por uma espécie de *paleonímia* – questão da *paleonímia*: qual é a necessidade estratégica

(e por que chamamos ainda de *estratégica* uma operação que se recusa ser comandada, em última análise, por um horizonte teleo-escatológico? Até que ponto essa recusa é possível e como ela negocia seus efeitos? Por que ela os deve negociar, incluindo até mesmo o efeito desse próprio *porquê*? Por que *estratégia* remeteria ao *jogo* do estratagema antes que à organização hierárquica dos meios e dos fins? Etc. Não se pode reduzir tão apressadamente essas questões.), qual é, pois, a necessidade "estratégica" que exige conservar um *velho nome* para inaugurar um novo conceito? Com todas as reservas impostas por essa distinção clássica entre nome e conceito, poderíamos começar a descrever essa operação: tendo em conta o fato de que um nome não nomeia a simplicidade pontual de um conceito, mas um sistema de predicados que definem um conceito, uma estrutura conceitual *centrada* em tal ou qual predicado, procedemos: 1. à extração de um traço predicativo reduzido, que é mantido em reserva, limitado em uma estrutura conceitual dada (limitado por motivações e por relações de força a serem analisadas), *nomeado X*; 2. à de-limitação, ao enxerto e à extensão regrada desse predicado extraído, mantendo-se o nome X a título de *alavanca de intervenção* e para manter algum controle sobre a organização anterior, que é a que se trata efetivamente de transformar. Portanto: extração, enxerto, extensão; vocês sabem que é a isso que chamo, de acordo com o processo que acabo de descrever, de *escrita*.

Houdebine: Retomemos, pois, de acordo com o estilo ramificado de nosso percurso, um problema já colocado em uma questão anterior, e que se recoloca sozinho justamente a propósito do que você acaba de dizer sobre a questão do "velho nome". Naquilo que você formulou há pouco, reterei o fato de que é absolutamente exato que o texto materialista, na história de sua repressão, não ficou imune aos riscos implicados por toda forma de inversão simples do discurso idealista dominante; esse discurso

materialista pôde adquirir, assim, uma forma metafísica (isto é, mecanicista, não-dialética), continuando prisioneiro dos pares de oposição do discurso dominante (idealista, metafísico), pares no interior dos quais esse discurso materialista opera inversões de acordo com uma tática conhecida, isto é, de acordo com um gesto que esse materialismo (mecanicista) não é capaz de dominar inteiramente.

Mas, como você mesmo indicou, no percurso de uma estratégia, essa inversão *não é igual a nada* (ela não se esgota em uma pura relação especular), e seu resultado (como o resultado de todo processo de uma contradição) "não é igual a zero"; essa inversão "que não é igual a nada", está ela própria presa em uma história, a história diferenciada do materialismo e da dialética, na qual estão implicadas, necessariamente, a articulação e a eficácia do político sobre o ideológico.

Por outro lado, é um fato que, sob sua forma dialética, tal como ela foi elaborada, notadamente de Marx a Lênin, tendo Hegel como base, o texto materialista não pode ser reduzido ao lado inverso de uma posição (idealista) no interior de um mesmo e único par metafísico, mas, ao contrário, como assinalava Sollers em "Lénine et le matérialisme philosophique" (*Tel Quel*, nº 43), ele está em posição *dissimétrica* relativamente ao discurso idealista – ele *excede* à correspondência linear com esse último.

Então, para abordar um aspecto da discussão em curso, e notadamente no terreno da questão dos "velhos nomes", não pensa você que se passa com o conceito de contradição o que se passa com o de *inconsciente* quando você é levado a determinar o inconsciente freudiano como marca de uma "alteridade" "definitivamente subtraída a todo processo de apresentação pelo qual nós a convocaríamos a se mostrar em pessoa" e que, assim, se Freud dá a essa "alteridade" "o nome metafísico de inconsciente", o conceito assim designado, tal como ele funciona na economia da

teoria e da prática freudianas, escapa, em seu sentido estrito, à redução metafísica? Não se passa o mesmo com a *contradição*? Contradição: "nome metafísico", se pensamos em sua inscrição na dialética hegeliana na medida em que pode ser considerado como sobredeterminado pelo movimento teleológico da *Aufhebung*; mas aquilo que designa esse conceito, na economia de uma dialética materialista, não tem nada a ver, em seu sentido estrito, com o discurso notadamente metafísico; pois seria preciso ainda discutir, talvez, a própria denominação de "nome metafísico" atribuída ao conceito de contradição, incluindo sua inscrição hegeliana:

a) porque todo um pensamento metafísico (logocêntrico, na verdade) se deu e continua se dando como recalque-repressão da contradição, repressão-recalque que, em um gesto histórico muito importante, a dialética hegeliana vai romper e abrir (para aquilo que é recalcado-reprimido) de acordo com um movimento do qual o materialismo dialético constitui historicamente o ponto de inversão e de deslocamento para um outro terreno;

b) porque a contradição, a reflexão da contradição, é certamente o motivo fundamental de um texto materialista, recalcado-reprimido (ideológica e politicamente) durante séculos, e cujas dificuldades de elaboração já mencionadas não nos deveriam deixar esquecer que em seu fundo dialético ele *excede* o discurso metafísico (o texto materialista não é inteiramente capturado por esse último), na medida em que aquilo que foi denominado "espírito" ou "consciência" é concebido, pelo materialismo, como uma das formas da matéria (desde Lucrécio, por exemplo, ao falar da "natureza corporal da alma e do espírito"), ela própria determinada fundamentalmente, enquanto conceito filosófico, por sua "propriedade 'única'", como diz Lênin, "*de ser uma realidade objetiva*, de existir fora de nossa consciência", ou, para retomar um

enunciado recente, que opera no campo de uma análise materialista dialética das práticas significantes, como aquilo que "não é o sentido", como aquilo que "não existe sem ele, fora dele e apesar dele" (Kristeva); definindo-se, no mesmo gesto, essa heterogeneidade radical (matéria/sentido) "como campo da contradição".

Mas seria preciso pedir-lhe, se possível, que precisasse o que poderia ser o estatuto da "*différance*" e da lógica que ela implica, relativamente à *contradição*, a qual, podemos lembrar, a fim de permitir, desde já, que passemos para outras questões, Kristeva definia nesse mesmo texto ("Matière, sens, dialectique", *Tel Quel*, nº 44) como "matriz da significação".

Derrida: Não posso dar-lhe aqui uma resposta muito diferente da que dei a propósito do conceito de "matéria". Não creio que haja um "fato" que nos permita dizer: n'*o* texto marxista, *a* contradição, *a* dialética escapa foge d'*a* dominação metafísica. Por outro lado, você diz, citando Lênin, "propriedade única" de "ser uma realidade objetiva, de existir fora de nossa consciência". Cada elemento dessa proposição coloca, você deve reconhecer, sérios problemas. É preciso problematizar aí todos os sedimentos que são herdados da história da metafísica. Se, verdadeiramente, essa proposição governasse, em última instância e sob essa única forma, o texto filosófico de Lênin, não seria ela que me convenceria de sua ruptura com a metafísica. Agora, por toda parte e na medida em que o motivo da contradição funcionasse efetivamente, em um trabalho textual, fora da dialética especulativa, e tendo em conta uma nova problemática do sentido (pode-se dizer que ela foi elaborada na obra de Marx e na de Lênin? E seria antimarxista duvidar disso? Não existem suficientes necessidades históricas para explicá-la, justificá-la?), eu concordaria. Como se pode ver, uma vez mais, não creio que se possa falar, mesmo de um ponto de vista

marxista, de um texto marxista homogêneo que libertaria instantaneamente o conceito de contradição de seu horizonte especulativo, teleológico, escatológico. Se quisermos localizar onde se situa aquilo que você denomina "o recalcado" da filosofia, notadamente no que concerne à matéria e à contradição, será preciso recuar não apenas a Marx e, no mínimo, a todo um estrato do texto que ele abriu, mas a um ponto muito mais distante, como ele próprio o sabia, indo até àqueles que chamamos de "materialistas gregos", enfrentando problemas de leitura e de "tradução" bastante difíceis, cujos resultados são difíceis de antecipar em nosso léxico. De uma certa maneira, estamos aqui na fase dos balbucios. (Em "A dupla *sessão*", me limitei a remeter, em alguns pontos isolados, ao *rythmos* democritiano (escrita e ritmo ao mesmo tempo), termo importante, parece, de um sistema que Platão quis, sem dúvida, reduzir ao silêncio ao "ontologizá-lo".[35] Enquanto esse trabalho, que supõe um itinerário de leitura imenso e minucioso, não for feito, e isso levará muito tempo, ele permanecerá, nesse campo, uma indeterminação fundamental. Não que todo processo científico possa ficar dependente de uma descoberta filológica, mas a escolha estratégica dos significantes (os quais estamos discutindo aqui) não pode ser inteiramente independente dessas leituras históricas.

Houdebine: Considero-me em completo acordo com você quanto a esse ponto e jamais pretendi que houvesse um texto marxista totalmente homogêneo relativamente ao conceito de contradição. Eu me perguntava apenas se não se pode considerar que há em toda tomada de posição materialista, em seu fundo (e é por isso que eu evocava o verso de Lucrécio que apontava para a "natureza corporal da alma e do espírito"), e inscrito de uma maneira estruturalmente necessária, o duplo motivo da "matéria" e da "contradição"; o que me levava então a lhe colocar novamente, mas sob um outro ângulo, a questão

da relação entre a lógica que deriva desse duplo registro "matéria/contradição" e a lógica implicada no motivo da "*différance*": relação tornada necessária pelo fato mesmo de que seu trabalho pode ser concebido, como você o sublinhou, como uma crítica do idealismo; e questão, ela própria necessária, na medida em que os dois tipos de lógica colocados em causa não se sobrepõem de uma maneira exata. Por exemplo, você concebe atualmente em seu trabalho, que você desenvolveu a partir de uma economia na qual o conceito de contradição não aparece, a possibilidade de uma relação com a economia implicada no motivo "matéria/contradição"?

Derrida: O conceito de contradição não ocupa a cena de frente pelas razões que eu indicava há pouco (relação com Hegel: "Esse senhor precisa de tempo para ser digerido", Engels, a propósito de Hegel; carta a C. Schmidt de 1/11/1891). Mas quanto ao núcleo ou, antes, à distância que constitui o conceito e os efeitos de contradição (*différance* e conflito etc.), o que escrevi me parece completamente explícito.

Houdebine: Talvez pudéssemos, então, precisar mais o sentido de nossa questão colocando-a em um campo mais preciso.

Scarpetta: Em "A palavra soprada", por exemplo, você fala da relação de Artaud com a metafísica; você sublinha que ao mesmo tempo que Artaud apela ao sistema da metafísica, ele o abala, o destrói, o excede, em sua prática. Essa prática de abalo, de excesso, de destruição, não lhe parece derivar de uma lógica da contradição, desembaraçada de seus investimentos especulativos?

Derrida: Sim, por que não? Desde que se determine o conceito de contradição com as precauções críticas necessárias e se elucide sua relação ou sua não-relação com a *Lógica* de Hegel. Estou dizendo isso de forma muito

sumária, é óbvio. (Falo de contradição e de dialética, desse ponto de vista, em um dos textos sobre Artaud).

Houdebine: Uma vez que somos levados a falar outra vez de Hegel, é talvez o momento de introduzir uma outra questão, que toca uma questão anteriormente posta quanto à relação entre seu trabalho e o texto "literário", isto é, um certo tipo de funcionamento significante. Penso especialmente em seu estudo "O poço e a pirâmide" (introdução à semiologia de Hegel)": o que torna o texto de Hegel particularmente fascinante, entre outras coisas, é que nele encontramos esse processo de "reapropriação do sentido", levado a seu grau de complexidade dialética mais elevado (você foi, assim, levado a escrever na *Gramatologia*: "Hegel, último filósofo do Livro") e, ao mesmo tempo, essa prática de uma lógica significante, atenta à sua própria inscrição na língua, na cena da língua (e você acrescenta: Hegel, "primeiro pensador da escrita"); em relação a Hegel, pois, o que deve caber, na sua opinião, ao processo da dialética hegeliana enquanto tal? Qual é o papel da "escrita" em Hegel? E se você efetua, relativamente a ele, um "deslocamento ínfimo e radical", pode-se perguntar, então: ao efetuar esse deslocamento, você o faz por meio da passagem a um terreno inteiramente exterior (mas ele é "o primeiro pensador da escrita")? Em caso negativo, qual seria, para você, no hegelianismo, o papel daquilo que o texto marxista denominou, por sua vez, de "núcleo racional" da dialética hegeliana?

Derrida: Para responder de uma maneira imediata, eu diria: nunca em um terreno completamente ou simplesmente exterior. Mas sua questão é muito difícil. Não concluiremos jamais a leitura ou a releitura do texto hegeliano e, de uma certa maneira, não tenho feito outra coisa do que me explicar sobre essa questão. Creio, na verdade, que o texto de Hegel é necessariamente fissurado; que ele é mais do que a clausura circular de sua representação,

que ele é outra coisa que não essa clausura. Ele não se reduz necessariamente a um conteúdo de filosofemas; além disso, ele produz, necessariamente, uma potente operação de escrita, um resto de escrita, cuja estranha relação com o conteúdo filosófico é preciso reexaminar, isto é, é preciso reexaminar o movimento pelo qual ele excede seu querer-dizer, pelo qual se deixa desviar, retornar, pelo qual ele se deixa repetir fora de sua identidade consigo mesmo. Pode-se encontrar, a esse propósito, indicações muito interessantes, embora provavelmente insuficientes, em Feurbach, o qual ao menos colocou o problema do Hegel *escritor*, o problema de uma *contradição* (a palavra é dele) entre a escrita de Hegel e seu "sistema". Não posso ocupar-me agora disso, mas o farei em um texto que deve ser publicado neste inverno.

E tudo isso, toda essa questão do "núcleo racional" (é nesses termos que essa questão deve ser formulada hoje? Não estou seguro disso) não pode ser elaborada, na verdade, a não ser passando *em particular* pela leitura de Hegel por Marx, por Engels, por Lênin, em seu *Cadernos sobre a dialética*, entre outros textos seus, que merecem uma atenção textual, um tipo muito específico de leitura, que não foi possível fazer até há pouco, mas que se torna agora mais difundida (é o princípio de seu texto em *Théorie d'ensemble*, dos textos de Sollers e de Ch. Glucksmann sobre Lênin, em *Tel Quel* e, de uma maneira geral, dos trabalhos do grupo Tel Quel – pretexto, para mim, para evocar aqui uma solidariedade e um apoio regularmente mantidos, como vocês sabem, há mais de 5 ou 6 anos). Que faz Lênin quando escreve, frente a um enunciado hegeliano, "leiam!" (interpretem? transformem? traduzam? compreendam?)? Sigam, além disso, todas as "metáforas" por meio das quais Lênin tenta determinar a relação entre o materialismo dialético e a Lógica hegeliana, metáforas à primeira vista incompatíveis entre si ("gênio", "pressentimento" e "sistema", inversão

e decapitação, e também desenvolvimento genético ou orgânico da "semente" ou do "gérmen"). Tomadas isoladamente elas seriam insuficientes, mas em sua "contradição" ativa elas produzem todo um outro efeito. Existem ainda muitas outras.[36] Nessa profusão escrita de figuras, cada uma delas, isoladamente, nos remeteria, por vezes, para aquém de Hegel, mas se jogadas umas contra as outras, elas tornam possível a tarefa prática e teórica de uma nova definição da relação entre a lógica do materialismo dialético e a lógica hegeliana. Ela contribui, além disso, para o re-exame geral do espaço histórico que chamarei, por comodidade, de o *após-Hegel*, bem como para as novas questões sobre a escrita, sobre a escrita filosófica, sobre a cena da escrita e a filosofia. Isso não pode ser feito a não ser reinscrevendo-se esses textos em sua força de escrita e colocando, para o exemplo que nos preocupa, o problema da língua de Lênin, do campo histórico no qual ele escreveu, da situação muito precisa e da estratégia política que regram a formação de seus textos etc.

Houdebine: Eis-nos levados, se possível, a colocar outras questões. Ao longo de sua trajetória, você foi levado a se apoiar – por exemplo, por meio de uma leitura de textos como os de Mallarmé ou de Artaud, mas também em toda a *Gramatologia* – em um conceito como o de *significante*, proposto pela lingüística, conceito que você reinscreve, estrategicamente, em uma outra cadeia (*différance*/escrita/rastro), relativamente à qual você o situa em posição de dependência. Dependência complexa, entretanto, uma vez que no conceito de significante se marca também, em seu próprio texto, uma outra e segunda cadeia, a qual não se reduz (ao menos em minha opinião) à primeira: exterioridade-heterogeneidade do significante (você fala também de *corpo*, de uma "escrita do corpo") relativamente a essa apreensão direta do significado de acordo com o tema clássico da metafísica, na proximidade imediata, de si para si, de uma consciência.

Desta forma, ao motivo da *différance* como "possibilidade da conceptualidade, do processo e do sistema conceitual em geral", junta-se necessariamente um outro motivo por meio do qual essa "possibilidade" é, ela própria, determinada como não remetendo nunca a um ego transcendental (a unidade de um "eu penso"), mas como se inscrevendo, ao contrário, em uma exterioridade radical ao sujeito, o qual "não se torna sujeito *falante* a não ser transacionando com o sistema das diferenças lingüísticas", ou ainda, "não se torna *significante* (em geral, por meio da palavra ou de outro signo) a não ser ao se inscrever no sistema das diferenças". Ora, essas "diferenças", como você também o diz, não "caíram do céu", "não estão mais inscritas em um *topos noetos* do que prescritas na cera do cérebro"; elas seriam inclusive "desde o início – e inteiramente – históricas", "se a palavra 'história' não comportasse em si mesma o motivo de uma repressão final da diferença".

Temos, então, de colocar várias questões:

a) Que se passa, então, com essas "diferenças" que, efetivamente, não "caíram do céu"? Que pode designar esse "movimento de jogo que (*as*) produz?", em face de uma "história" recusada em última instância como "repressão final da diferença", se pensarmos que o motivo da *heterogeneidade* não pode se deixar pensar sob o tema único do espaçamento, na medida em que no motivo da heterogeneidade está implicado o duplo momento (trata-se do movimento de uma contradição) de uma *diferença* (vazio, espaçamento) e da *posição* de uma *alteridade*. Não podemos pensar que essas "diferenças", consideradas aqui como diferenças lingüísticas, como tipos de significantes lingüísticos, derivam sempre daquilo que Lacan chama "o *simbólico*" e, portanto, que elas se ligam por essência (e não apenas de uma maneira factual, como deriva fenomenal de uma "*différance*" ou "movimento de jogo que [as] produz") com a *prática social* sob o aspecto de seus modos de produção significantes (de suas linguagens)?

b) De onde se segue uma segunda questão: que relação, na sua opinião, pode manter uma problemática da escrita, tal como você a definiu, com a problemática do significante, tal como foi desenvolvida por Lacan, na qual o significante "representa o sujeito para um outro significante"?

Derrida: Em primeiro lugar, não vejo muito claramente por que a noção de espaçamento, ao menos tal qual eu a pratico, pode ser incompatível com o motivo da heterogeneidade...

Houdebine: Não, eu não disse isso; permito-me retomar a questão: o motivo da heterogeneidade é inteiramente recoberto pela noção de espaçamento? Com *alteridade* e *espaçamento*, não estamos na presença de dois momentos que não são idênticos entre si?

Derrida: Efetivamente, esses dois conceitos *não significam exatamente* a mesma coisa; isso dito, creio que eles são absolutamente indissociáveis.

Houdebine: Completamente de acordo; eu dizia nos considerandos de minha questão que eles estavam dialeticamente, isto é, contraditoriamente ligados.

Derrida: O *espaçamento* não designa *nada*, absolutamente nada, nenhuma presença a distância; trata-se do índice de um lado de fora irredutível e, ao mesmo tempo, de um *movimento*, de um deslocamento que indica uma alteridade irredutível. Não vejo como se poderia dissociar esses dois conceitos, de espaçamento e de alteridade.

Houdebine: Mas permito-me repetir: não se trata, absolutamente, de uma questão de dissociar esses dois conceitos. Se você preferir, vamos fazer o impacto dessa questão incidir sobre um campo mais preciso, indicado na minha pergunta de há pouco: o do estatuto dessas diferenças que "não caíram do céu", dessas diferenças lingüísticas...

Derrida: Não apenas lingüísticas.

Houdebine: De fato; mas o espaçamento enquanto tal, em sua acepção estrita, em minha opinião, não pode, por si só, dar conta, *por exemplo*, do sistema das diferenças lingüísticas no qual um sujeito é chamado a se constituir.

Derrida: Está bem. É evidente que o conceito de espaçamento, por si só, tal como ocorre com qualquer outro conceito, não pode dar conta de nada. Ele não pode dar conta das diferenças – dos diferentes – entre os quais se abre o espaçamento que, entretanto, os delimita. Mas esperar desse conceito um princípio explicativo de todos os espaços determinados, de todos os diferentes, significaria atribuir-lhe uma função teológica. O espaçamento certamente opera em todos os campos, mas justamente enquanto campos diferentes. E sua operação é, aí, cada vez, diferente, cada vez, articulada de uma outra forma.[37]

Quanto à utilização que faço, por vezes, do conceito de *significante*, ela também é deliberadamente equívoca. Dupla inscrição, ainda. (O *encetamento* da desconstrução, que não é uma decisão voluntária ou um começo absoluto, não ocorre em lugar nenhum nem em algum outro lugar absoluto. Sendo, justamente, encetamento, ele se institui de acordo com linhas de força e de forças de ruptura localizáveis no discurso a desconstruir. A determinação *tópica* e *técnica* dos lugares e dos operadores mais necessários [pontos de entrada, pontos de apoio, alavancas etc.] em um situação dada depende de uma análise histórica. Essa *se faz* no movimento geral do campo; ela nunca é exaurida pelo cálculo consciente de um "sujeito"). Por um lado, o significante é uma alavanca positiva: defino, assim, a escrita como a impossibilidade que tem uma cadeia de se deter em um significado que não a põe de novo em movimento por se ter, já, colocado em posição de substituição significante. Nessa fase de inversão, *opomos*, por insistência, o pólo do significante à autoridade dominante do significado. Mas essa inversão, necessária, é também insuficiente:

não voltarei a isso. Tenho, pois, regularmente destacado o movimento pelo qual a palavra "significante" nos reconduz ou nos mantém no círculo logocêntrico.[38]

Quanto ao outro aspecto da mesma questão, que diz respeito a um texto difícil e específico, vou tentar me explicar, ao menos brevemente, de um modo indicativo e programático. Aí também – quer se trate do discurso da psicanálise em geral ou do discurso de Lacan – nada é dado e nenhum dado é homogêneo.

Sobre a noção de *significante*, já disse a vocês como eu a entendo. O mesmo vale, pode-se logo dizer, para as noções de *representação* e de *sujeito*.

Para tornar esse ponto mais preciso, mas sem encompridá-lo ("A dupla sessão" trata precisamente [d'] o ponto, [d'] o comprimento, [d'] a castração e [d'] a disseminação), mas sem rodeios diante de uma questão que não se resume a três átomos conceituais, para tornar esse ponto mais preciso, pois, a respeito daquela que poderia ser minha "posição" sobre isso, é inútil lembrar, primeiramente, que desde a *Gramatologia* (1965) e "Freud e a cena da escritura" (1966), *todos* os meus textos têm inscrito aquilo que chamarei sua implicação psicanalítica? Não se segue disso que nenhum dos anteriores não o tenha feito ("Força e significação", "Violência e metafísica", "A palavra soprada" etc.). A questão é, pois, a cada vez, novamente colocada. Explicitamente, expressamente, mas também ao lidar, *na escrita e no arranjamento textual*, com o espaço em branco ou o espaço de jogo *determinados* que eram impostos pela articulação teórica *ainda por vir* entre a nova questão geral do grama – e da especificidade de cada texto (questão que se tornava, então, efervescente) – e a questão da psicanálise. Em cada texto, como se pode verificar, esforço-me, pois, por fazer com que, a propósito dessa articulação indispensável, as *novas* premissas teóricas e práticas tais como eu as considero não cerrem de antemão a problemática, não sejam perturbadas por interferências

prematuras e sem estatuto rigoroso, em suma, que mantenham uma forma tal que elas não sejam, sobretudo, desqualificadas pelos resultados ulteriores (o que continua, evidentemente, *sempre* possível: é por isso que eu disse "esforço-me". E, seja dito de passagem, esse esquema também vale, *mutatis mutandis*, para a relação entre a gramatologia e o marxismo). Tratava-se, então, ao iniciar, prática e teoricamente, esses novos modos de articulação, de fraturar uma clausura ainda tão hermética: a clausura que mantém a questão da escrita (em geral, mas, especificamente, a escrita filosófica e literária) ao abrigo da psicanálise, mas também a clausura que torna tão freqüentemente o discurso psicanalítico cego a uma certa estrutura da cena textual.

Vejo hoje, pois, desenhar-se um programa de trabalho, de minha parte e na medida em posso antecipá-lo, no campo d' "A disseminação" (no texto que leva esse título e do qual se poderia dizer precipitadamente que tem por "temas" explícitos a coluna, o corte [*coupure*], o golpe [*coup*], o hímen, a castração, em sua relação com o *dois*, o *quatro*, com uma certa trindade edipiana, com a dialética, com a suprassunção, com o "é", com a presença etc., e com conjunto das questões que me preocuparam em outros escritos), na "Farmácia de Platão" (mesma observação) e n' "A dupla sessão" (mais diretamente nas implicações das notas 8, 9, 10, 53, 55, 61 etc., mas *praticamente* por toda parte). Da forma como isso aparecia nesses textos e em "A mitologia branca", para aqueles que estão dispostos a lê-los, o título mais geral do problema seria: castração e *mimesis*. Só posso, aqui, remeter para essas análises e suas conseqüências.

O conceito de castração é, efetivamente, indissociável, nessa análise, do de disseminação. Mas esse último situa o *mais e menos* que resiste indefinidamente ao – situando, da mesma forma, aquilo a que ele resiste – efeito de subjetividade, de subjetivação, de apropriação (suprassunção, sublimação, idealização, re-interiorização

[*Erinnerung*], significação, semantização, autonomia, lei etc.), aquilo que Lacan – respondo agora à sua questão – chama de ordem do "simbólico". Escapa-lhe e desorganiza-o, fá-lo derrapar, marca-o com sua escrita, com todos os riscos que isso possa comportar, sem se deixar, no entanto, conceber sob as categorias do "imaginário" ou do "real". Não me convenci nunca da necessidade dessa tripartição conceitual. Ao menos sua pertinência permanece *interior* à própria sistemática que coloquei em questão.[39] Se você quiser verdadeiramente questionar, desse ponto de vista particular, a disseminação, isso seria não apenas a possibilidade que tem uma marca de se *clivar*[40] (ver o jogo dessa palavra clínica em "A farmácia de Platão", em "A disseminação" e em "A dupla sessão"), a força – a força de repetição e, portanto, de automaticidade *e* de exportação – que lhe permite romper sua ligação com a unidade de um significado que não existiria sem ela, de fazer saltar esse *ágrafo* e de desfazer o edredom do "simbólico" (creio que cito, de forma pouco precisa, uma passagem de Lautréamont sobre o *eider* – seria preciso verificá-lo). Mas é também a possibilidade (essa é a abertura geral da desconstrução prático-teórica, a qual não é simplesmente inventada de um dia para o outro) ou, se preferirem, de descoser (trata-se do "descosê-las" de "A farmácia de Platão")[41] a ordem simbólica em sua estrutura geral *e* em suas modificações, nas formas gerais *e* determinadas da socialidade, da "família" ou da cultura. Violência efetiva da escrita disseminante. Arrombamento *marcante* do "simbólico". Toda possibilidade de desordem e de desorganização do simbólico a partir da força de um certo lado de fora, tudo aquilo que *força* o simbólico derivaria do especular (do "imaginário"), até mesmo de um "real" determinado como o "impossível"? Da esquizofrenia ou da psicose? Nesse caso, quais conseqüências seria preciso extrair disso?[42] É essa brecha que, sob o título de disseminação, me interessa.

Não digo que o "simbólico" (para continuar utilizando uma palavra cuja escolha sempre me deixou perplexo)

não se constitua de fato, não constitua a solidez de uma *ordem* (trata-se também da ordem da filosofia) e que ele não seja estruturalmente chamado a se constituir e a se reconstituir sem cessar (linguagem, lei, "tríade intersubjetiva", "dialética intersubjetiva", verdade falante etc.). Mas a disseminação, se designa aquilo que não se deixa integrar ao simbólico, não constitui, entretanto, sua *simples* exterioridade, sob a forma do fracasso ou do impossível (imaginário ou real): mesmo que, do interior calafetado do "simbólico", se tenha todo interesse em se deixar levar por sua ardilosa *semelhança* com essas duas formas. O que falta, pois, não é, talvez, a ficção (e seria preciso ainda analisar cuidadosamente esse conceito), mas o simulacro: uma estrutura de duplicidade que joga e duplica a relação dual, interrompe mais eficazmente, mais "realmente" (nós a medimos pelos efeitos de reação) tanto o especular (a ser repensado, pois) ou o próprio quanto o "simbólico"; uma estrutura de duplicidade que já não se deixa controlar por uma problemática da fala, da mentira e da verdade. Violência efetiva e efeitos *inconscientes* do simulacro.

Lapidarmente: a disseminação figura aquilo que *não retorna* ao pai.[43] Nem na germinação nem na castração. Tentem controlar os movimentos dessa proposição e, no percurso, no caminhar, vocês encontrarão (marca) e perderão (margem) o limite entre a polissemia e a disseminação.

Escrever – a disseminação – não será levar em conta a castração (com todo o seu sistema e de acordo com a estranha aritmética que você evocava há pouco), ao colocar outra vez em jogo sua posição de significado ou de significante transcendental (pois pode haver também um significante transcendental: por exemplo, o *phallus*, como correlato de um significado primeiro, a castração e o desejo da mãe),[44] recurso último de toda textualidade, verdade central ou verdade de última instância, definição semanticamente plena e não-substituível desse vazio gerador (disseminador) em que o texto se lança? A disseminação *afirma*

(não digo "produz" ou "constitui") a substituição sem fim; ela não detém nem vigia o jogo ("Castração – em jogo, sempre... ").[45] Com todos os riscos mas sem o *phatos* metafísico ou romântico da negatividade. A disseminação "é" esse *ângulo* de jogo da castração que não se significa, que não se deixa constituir nem em significado nem em significante, que não se apresenta mais do que se representa, que não se mostra mais do que se esconde. Ele não tem, pois, em si mesmo, nenhuma verdade (adequação ou desvelamento) nem nenhum véu. Trata-se daquilo que chamei "a gráfica do hímen", que não mais se mede pela oposição véu/não véu.[46]

Scarpetta: Eu gostaria, então, de perguntar qual é a relação que você estabelece entre a disseminação e a pulsão de morte.

Derrida: A relação mais necessária. A partir de *Além do princípio do prazer* e de *Das Unheimliche* (cujo percurso é de uma enorme dificuldade) e de tudo o que se encontra aí ligado, nos textos anteriores ou posteriores, devemos reconstruir uma lógica que, sob muitos aspectos, parece contradizer ou, de qualquer forma, singularmente complicar todo o discurso explícito e "regional" que Freud propôs sobre a "literatura" e sobre a "arte". À "pulsão de morte", a um certo dualismo e a um certo conceito de repetição, aos dois textos que acabo de mencionar, me referi freqüentemente, em particular em "A *différance*" e em "A dupla sessão". Tudo isso exige (é nisso que trabalho no momento) uma elaboração que estabeleça uma relação entre um novo conceito de repetição (em ação, mas de maneira não contínua, em Freud) e o valor de *mimesis* (e não, evidentemente, de mimetologismo, de representação, de expressão, de imitação, de ilustração etc.).

Scarpetta: Isso poderia, então, nos conduzir a articular uma outra questão sobre aquilo que se poderia chamar o "sujeito da escrita": na medida em que você assinala, por exemplo, que o "sujeito da escrita" não existe, se por

isso entendemos um sujeito-mestre, e que seria preciso entender por "sujeito da escrita" o sistema de relações entre as próprias camadas textuais, como poderíamos retomar esse problema do "sujeito da escrita" a partir do conceito de disseminação, e também a partir do que aí se articula, isto é, da dialética entre sublimação e pulsão de morte?

Derrida: Como você lembra, eu nunca disse que *não havia* "sujeito da escrita".[47] Também nunca disse que não havia sujeito. Após as perguntas que me foram feitas quando da conferência sobre "A *différance*"[48], fui levado a lembrar isso a Goldmann que também se preocupava muito com o sujeito e com a questão de saber onde ele tinha ido. É preciso apenas reconsiderar o problema do efeito de subjetividade tal qual ele é produzido pela estrutura do texto, o problema do que eu chamava há pouco como o texto geral – seu "bloco" – e não apenas do texto lingüístico. Esse efeito é, possivelmente, inseparável de uma certa relação entre sublimação e pulsão de morte, de um movimento de-interiorização-idealização-suprassunção-sublimação etc., e, portanto, de um certo recalcamento. E seria ingenuidade desconhecer a necessidade desse movimento e, mais ainda, levantar qualquer "condenação" moral ou política contra ela. Sem ele não haveria, efetivamente, nem "sujeito", nem "história", nem "simbólico" etc. Tampouco, aliás, apenas com ele. Seria preciso, pois, reexaminar todos esses conceitos naquilo que aparece, cada vez mais claramente, como sua concatenação, o que não quer dizer sua sobreposição ou identidade. Não posso dizer nada mais de improviso, a não ser que você precise mais sua questão.

Scarpetta: Por exemplo, deve-se admitir uma clivagem radical entre "sujeito da escrita" e aquilo que Lacan chama "sujeito" como "efeito do significante", como produzido no e pelo significante ou, ao contrário, essas duas noções podem ou devem se encontrar?

Derrida: Há, certamente, uma "relação" entre essas duas definições do "sujeito". Para analisá-la, seria preciso, de qualquer forma, levar em conta aquilo que foi dito, há pouco, sobre a disseminação e o "simbólico", o grama e o significante etc.

Houdebine: Uma última questão, se você estiver disposto, que se articula com o desenvolvimento de conjunto de seu trabalho. Você escreve, em um de seus primeiros textos publicados, "Freud e a cena da escrita" (1966) (*Tel Quel*, nº 26), embora recusando as pretensões de uma sociologia da literatura – e estamos em completo acordo com você, que "a socialidade da escrita como drama requer toda uma outra disciplina".

Como você determinaria hoje esta "toda uma outra disciplina"? Que relação ela manteria com uma semiótica e uma semanálise que se desenvolvessem de acordo com uma base lógica que fosse dialética materialista? O que significa necessariamente colocar, como um último prolongamento da pergunta, a questão da relação entre o "conceito" de escrita e o conceito marxista de prática e, particularmente, o de prática significante, tal como, precisamente, ele se constituiu em objeto de conhecimento de uma semiótica e de uma semanálise de base lógica dialética materialista, essa última se determinando igualmente a partir de uma intervenção da psicanálise, absolutamente necessária assim que abordamos o campo das práticas significantes.

Mas seria preciso, sem dúvida, falar também da retroação do texto moderno sobre os próprios procedimentos de análise, daquilo que está implicado, nessa prática textual contemporânea, de *excesso* relativamente a uma certa lógica do conhecer, a uma certa lógica científica.

Último aspecto da questão, possível de levar a uma espécie de conclusão provisória desta entrevista: como você concebe hoje este processo de conjunto (que é certamente difícil de pensar de outra forma que não seja sob a de um processo contraditório, dialético) e sua eficácia na

cena ideológica atual, o que ele é capaz de aí transformar, seus possíveis limites, seu futuro?

Derrida: Na frase que você menciona, "drama" era uma citação, como você o reconheceu; era mesmo uma citação dupla.

Partamos, por exemplo, do conceito de prática. Para definir a escrita, o grama, a *différance*, o texto etc., eu sempre insisti nesse valor de *prática*. Em conseqüência, em todas aquelas ocasiões em que, desse ponto de vista, se elaborou uma teoria geral, uma prática-teórica geral da "prática significante", eu aprovei sempre a tarefa assim definida. Suponho que você se refere aos trabalhos de Julia Kristeva.

É também evidente que, no campo de uma desconstrução das oposições filosóficas, deve-se primeiramente analisar a oposição *praxis/theoria*; além disso, ela não pode mais simplesmente governar nossa definição do prático. Também por essa razão, a desconstrução sistemática não pode ser uma operação simplesmente teórica nem simplesmente negativa. É preciso cuidar indefinidamente para que o valor de "prática" não seja "reapropriado".

Agora, qual pode ser a "eficácia" de todo esse trabalho, de toda essa prática desconstrutiva na "cena ideológica atual"? Não posso dar aqui mais do que uma resposta em termos de princípio e assinalar um ganho. Esse trabalho *parece* tomar seu ponto de partida em campos limitados, definidos como campos da "ideologia" (a filosofia, a ciência, a literatura etc.). Parece, pois, que não há razão para se esperar dele uma eficácia história desmesurada, uma eficácia *imediatamente geral*. A eficácia, por ser certa, não deixa de ser – de acordo com redes complexas – menos limitada, menos revezada, menos articulada, menos diferida. Mas, inversamente, o que está, talvez, para ser reconsiderado é a forma de clausura a que chamávamos "ideologia" (sem dúvida, conceito a ser analisado em sua função, sua história, sua proveniência, suas transformações),

a forma das relações entre um conceito transformado da "infraestrutura", se preferirem, da qual o *texto geral* não seria mais o "efeito" ou o "reflexo"[49] e o conceito transformado do "ideológico". Se o que está em questão nesse trabalho é uma nova definição da relação de um texto *determinado* ou de uma cadeia significante com seu lado de fora, com seus efeitos de referência etc. (cf. mais acima), com a "realidade" (a história, a luta de classes, as relações de produção etc.), não podemos mais nos contentar com as antigas delimitações nem mesmo com o antigo conceito de delimitação regional.[50] O que se produz na agitação atual é uma re-avaliação da relação entre o texto geral e aquilo que acreditávamos ser, sob a forma da realidade (histórica, política, econômica, sexual etc.), o simples lado de fora referível da linguagem ou da escrita, estivesse esse lado de fora quer em simples posição de causa quer em simples posição de acidente. Os efeitos, na aparência simplesmente "regionais" daquela agitação têm, pois, ao mesmo tempo, uma abertura não-regional, destruindo seus próprios limites e tendendo a se articular, de acordo com modos novos, sem presunção de domínio, com a cena geral.

(Publicado em *Promesse*, nº 30-31, outono e inverno de 1971. Reproduzem-se aqui as notas da redação).

Notas

[1] "Ela se propõe por uma marca muda, por um monumento tácito, eu diria mesmo por uma pirâmide, pensando, assim, não apenas na forma da letra quando se a imprime em tamanho grande ou maiúsculas, mas no texto da *Enciclopédia*, de Hegel, no qual o corpo do signo é comparado à Pirâmide egípcia". "La différance", in *Théorie d'ensemble*, p. 42. [Reproduzido em *Marges de la philophie*, Éd. de Minuit, 1972, p. 4]. Essa alusão é desenvolvida em um ensaio contemporâneo ("Le puits et la pyramide, Introduction à la sémiologie de Hegel", janeiro de 1968, in *Hègel et la pensée moderne*, P. U. F.

[Reproduzido em *Marges*..., p. 79] que opõe também o discurso do *logos*, que extrai a verdade toda-falante do fundo de um poço à escrita, mais antiga que a verdade, que se marca na fronte de um monumento (NR).

[2] As expressões que se seguem são, em francês, homófonas: pronunciam-se da mesma forma, mas têm significados diferentes. Tradução literal, pela ordem: sentido branco, sangue branco, sem branco, cem brancos, aparência. (N.T.)

[3] Cf. "La double séance" (*Tel Quel*, nº 40-41 [Reproduzido em *La dissémination*, Éd. du Seuil, 1972] (NR).

[4] "*Foyer*" está empregado aqui no sentido de "ponto focal", mas é também "lareira". Derrida joga aqui com o fato de que as respectivas etimologias de *foyer* e *creuset* têm a ver com luz, luminosidade: *foyer* vem do latim *focus*, fogo, e *creuset*, aqui traduzida por "crisol", de uma palavra gálico-romana que significava "lâmpada" (N.T.).

[5] *De la grammatologie*, p. 40, "De l'économie restreinte à l'économie générale", in *L'écriture et la différence*, e *passim* (NR).

[6] Cf. também "La différance", p. 58 [*Marges*..., p. 20], "Les deux écritures", "L'écriture et l'économie générale", "La transgression du neutre e le déplacement de l'*Aufhebung*", in *L'écriture et la difference*" (texto sobre Bataille, p. 385 ss.), "*Ousia* et *grammè*, Note sur une note de *Sein und Zeit*" [Reproduzido em *Marges*..., p. 31] (a propósito das "fissuras" do "texto metafísico": "dois textos, duas mãos, dois olhares, duas escutas" ... "a relação entre os dois textos... não pode, de forma alguma, se dar a ler na forma da presença, supondo-se que alguma coisa possa jamais se dar a *ler* sob uma tal forma" (p. 256-7). Quanto a esse "*duplo registro* na prática gramatológica" e sua relação com a ciência, cf. "*Sémiologie et grammatologie*", (entrevista com Julia Kristeva) in *Information sur les sciences sociales*, VII (3), 1968, especialmente p. 148. [Cf. *supra*] (NR).

[7] Sobre a *posição* e a *pontualidade*, cf. "La parole soufflée", in *L'écriture et la différence*, p. 292. Sobre a crítica da pontualidade, cf. *La voix et le phénomène* e "Ousia et grammè" (NR). Eu acrescentaria: a assinatura está de si mesma afastada.

[8] Enquanto a série anteriormente apresentada ("blanc") jogava com a homofonia, esta joga com a semelhança de pronúncia bem como com a etimologia de *écart* (afastamento), do latim *quartus*, sugerindo um parentesco etimológico (deliberadamente falso). A tradução literal da série, na ordem: quadrado, estatura (largura de ombros), cartão (carta, mapa), carta constitucional, quatro (N.T.).

[9] Outra série de palavras foneticamente próximas: *marque* (marca), *marge* (em *marginal*) (margem), *marche* (marcha) (N.T.).

[10] "A diferença em geral é já a contradição *em si*" ("*Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch an sich*") (II, I, cg. 2 C). Ao não se deixar subsumir simplesmente sob a generalidade da contradição *lógica*, a *différance* (*processo* de diferenciação) permite realizar um cálculo diferenciante dos modos heterogêneos da conflitualidade ou, se preferirmos, das contradições. Se falei mais freqüentemente de conflitos de forças que de contradições foi, primeiramente, por desconfiança crítica relativamente ao conceito hegeliano de contradição (*Widerspruch*), o qual, além disso, como seu nome indica, é feito para ser resolvido no interior do *discurso* dialético, na imanência de um conceito capaz de sua própria exterioridade e de ter seu fora-de-si junto-de-si. Reduzir a *différance* à diferença significa estar muito atrasado relativamente a esse debate. A elipse do termo "contradição" se marca, por exemplo, nessa fórmula: "Escrição [*scription*] contra-dicção a reler" ("La dissémination", II, *Critique*, 262, p. 245 e em "La pharmacie de Platon" [*La dissémination*, p. 182 e 403]. Assim, definido, o "indecidível", que não é a contradição na forma hegeliana da contradição, situa, em um sentido rigorosamente freudiano, o *inconsciente* da oposição filosófica, o inconsciente insensível à contradição na medida em que ela pertence à lógica da palavra, do discurso, da consciência, da presença, da verdade etc.

[11] "La différance", p. 59 [*Marges*..., p. 21]. Cf. também a discussão que se seguiu, em *Bulletin de la Société de philosophie* (NR).

[12] Sobre o caráter irredutivelmente *conflitivo* da *différance* e da *alteridade* que aí se inscreve, cf., entre muitos outros lugares, "La différance", p. 46 [*Marges*..., pp. 8, 21]. Quanto à relação com a dialética, cf., por exemplo, *L'écriture et la différence*, p. 364.

[13] *L'écriture et la différence*, *passim*. "La différance", pp. 50-1. "La mythologie blanche", *passim* [*Marges*..., pp. 11 e 247] (NR).

[14] Alegro-me tanto mais que, segundo parece (mas não acredito nisso), já se pensaria o contrário em outro lugar. Não creio nisso porque isso equivaleria a manter uma vigilância sobre as renovações teóricas, da mesma forma como se cuida da chuva ou, equivaleria até mesmo, a desejar instaurar uma estação dos prêmios teóricos (o que, afinal, representaria uma certa idéia do que *valeriam* a produção e o consumo nesse domínio). Isso equivaleria, de fato, a um mal-entendido vulgarmente empiricista da sistemática textual, da necessidade, das formas e do tempo de seu desenvolvimento.

[15] *De la grammatologie*, p. 142 (NR).

[16] Entre vários outros locais, cf. *De la grammatologie*, toda a primeira parte, *passim* (e, por exemplo: "O modelo enigmático da *linha* é, pois, precisamente aquilo que a filosofia não podia ver enquanto ela tinha os olhos abertos para o interior de sua própria história. Essa noite se desfaz um pouco no momento em que a linearidade – que não é a perda ou a ausência mas o recalcamento do pensamento simbólico pluri-dimensional – afrouxa sua opressão porque começa a esterilizar a economia técnica e científica que ela, por muito tempo, favoreceu. Desde há muito, com efeito, sua possibilidade tem sido estruturalmente ligada à da economia, da técnica e da ideologia. Essa ligação aparece nos processos de entesouramento, de capitalização, de sedentarização, de hierarquização, da formação da ideologia pela classe daqueles que escrevem ou, antes, que dispõem de escribas" (p. 128-9) e "Ousia et grammè", especialmente *in fine* ("Uma escrita que exceda tudo àquilo que a história da metafísica abarcou na linha, em seu círculo, em seu tempo e em seu espaço") (NR).

[17] Mas é verdade que me interesso muito pela história da filosofia em sua "autonomia relativa". Isso me parece indispensável: a crítica teórica é também um "discurso" (ela é sua forma específica) e, se ela deve se articular rigorosamente com uma prática mais geral, é preciso que ela tenha em conta a mais potente formação *discursiva*, a mais extensa, a mais durável, a mais sistemática de nossa "cultura". É sob essa condição que se evitará a improvisação empirista, as falsas descobertas etc., e que se dará um caráter sistemático à desconstrução.

[18] Quanto a esse ponto, permito-me remeter a "La mythologie blanche", *Poétique*, 5, p. 18 e "Le puits et la pyramide", pp. 28-29, in *Hegel et la pensée moderne*, P. U. F. [*Marges*..., pp. 275 e 82-3].

[19] Cf. especialmente *De la grammatologie*, p. 65 ss. e "Sémiologie et grammatologie".

[20] Permitam-me lembrar aqui que o primeiro texto que publiquei era sobre, em particular, o problema da escrita como condição da cientificidade (Introduction à *L'origine da géometrie*, de Husserl, P. U. F., 1962).

[21] Após a citação de uma passagem de Heidegger sobre *Fallen* e *Verfall*: "Ora, não será a oposição entre o *originário* e o *derivado* propriamente metafísica? Não será a busca da *arquia* em geral, quaisquer que sejam as precauções com que se cerquem esses conceitos, a operação essencial da metafísica? Supondo-se que se possa subtraí-lo, a despeito de fortes indicações em contrário, a qualquer outra proveniência, não haverá ao menos algum platonismo no *Verfallen*? Por que determinar como *queda* a passagem de uma temporalidade a outra? E por que qualificar a temporalidade de autêntica – ou *própria* (*eigentlich*) – e de inautêntica – ou imprópria – a partir do momento em que se suspendeu toda preocupação ética? Poder-se-ia multiplicar essas questões em torno do conceito de finitude, desde o ponto de partida na analítica existencial do *Dasein*, justificado pela enigmática proximidade a si ou pela identidade consigo do questionante (§ 5) etc. Se optamos por interrogar a oposição que estrutura o conceito de temporalidade é porque toda a analítica existencial reconduz a isso". ("Ousia et grammè", pp. 254-5, [*Marges*..., p. 73-4] (NR).

[22] *Poétique* 5, pp. 2-8 [*Marges*..., p. 251-7 ss.]. E toda a clarificação da nota 6 em "La double séance", I, *Tel Quel*, 41 [*La dissémination*] (NR).

[23] "Ousia et grammè", p. 256, ss. [*Marges*..., p. 75, ss] (NR).

[24] Parece-me que, das duas comunicações às quais remeto aqui, aquela da qual extraio essa última citação não é, apesar de tantos contrasensos e incertezas (que se deve atribuir ao nível de escolaridade), a mais insuficiente das duas. Devo ter a honestidade de reconhecê-lo e de evitar o amálgama.

[25] Cf. 'La différance", p. 49. [*Marges*..., p. 11].

[26] Um exemplo: "Se a palavra 'história' não carregasse com ela o motivo de uma repressão final da diferença, poderíamos dizer que tão-somente as diferenças podem ser, desde o início e inteiramente, 'históricas'. Aquilo que se escreve *différance* será; pois, o movimento de jogo que "produz", por meio daquilo que não é simplesmente uma atividade, essas diferenças, esses efeitos de diferença. Isso não quer dizer que a *différance* que produz as diferenças seja anterior a elas, em um presente simples e em si imodificado, in-diferente. A *différance* é a "origem" não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante [*différante*] das diferenças. O nome de 'origem', portanto, já não lhe convém [...]. Retendo, se não o conteúdo, pelo menos o esquema da exigência formulada por Saussure, nós designaremos por *différance* o movimento pelo qual a língua, ou qualquer código, qualquer sistema de reenvios em geral, se constitui 'historicamente' como tecido de diferenças. 'Constitui-se', 'produz-se', 'cria-se', 'movimento', 'historicamente' etc., devem ser entendidos, com todas as suas implicações, para além da linguagem metafísica, na qual eles estão presos. Seria preciso mostrar por que o conceito de produção, tal como os de constituição e de história, permanece, desse ponto de vista, cúmplice daquilo que está aqui posto em questão, mas isso me levaria hoje muito longe – em direção à teoria da representação do

'círculo' no qual nós parecemos encerrados – e eu os utilizo aqui, tal como ocorre com muitos outros conceitos, apenas por comodidade estratégica e para iniciar a desconstrução de seu sistema no ponto atualmente mais decisivo". Ibidem., pp. 50-1 [*Marges*..., pp. 12-3]. Cf. também, por exemplo, "La double séance", I, *Tel Quel*, 41, pp. 9-10 [*La dissémination*, pp. 235-6]. Sobre a dissimetria dessa descontrução, cf., sobretudo, as notas 18 e 19.

[27] Em minha resposta improvisada, eu havia esquecido que a questão de Scarpetta nomeava também o *historicismo*. É evidente que a crítica do historicismo, em todas as suas formas, me parece indispensável. Aquilo que primeiro aprendi dessa crítica em Husserl – (desde a *La philosophie como science rigoureuse* até *L'origine de la géométrie*: essa crítica visa, sobretudo, a Hegel, seja diretamente, seja por meio de Dilthey), o qual, tanto quanto sei, foi o primeiro a formulá-la sob esse nome e sob esse ponto de vista de um exigência teórica e científica (matemática, sobretudo) – me parece válido em seu esquema argumentativo, mesmo que, em última análise, se apóie em uma teleologia histórica da verdade a respeito da qual é preciso tornar a colocar a questão. Essa última ficaria assim: podemos criticar o historicismo em nome de outra coisa que não a *verdade* e a *ciência* (valor de universalidade, onitemporalidade, infinidade do valor etc.)? E o que ocorre com a ciência se colocou em questão o valor *metafísico* de *verdade* etc.? Como reinscrever os efeitos de ciência e de verdade? Faço essa evocação sumária para chamar a atenção para o fato de que no decorrer de nossa entrevista o nome de Nietzsche não foi pronunciado. Terá sido por acaso? Ele é, para mim, sobre aquilo que falamos nesse exato momento, como sobre tudo o resto, como você sabe, uma referência muito importante. Enfim, não é preciso dizer que não se trata, de forma alguma, de ter um *discurso contra a verdade* ou contra a ciência (isso é impossível e absurdo, tal como toda acusação inflamada a esse respeito). E quando analisamos sistematicamente o valor de verdade como *homoiosis* ou *adaequatio*, como certeza do *cogito* (Descartes, Husserl), ou como certeza oposta à verdade no horizonte do saber absoluto (*Fenomenologia do espírito*) ou, enfim, como *aletheia*, desvelamento ou presença (repetição heideggeriana), não é para voltar ingenuamente a um empirismo relativista ou cético (cf. especialmente *De la grammatologie*, p. 232, "La différance", *Théorie d'ensemble*, p. 45 [*Marges*..., p. 7]. Repetirei, pois, para aqueles que (se) mistificam para tê-la facilmente à boca ou à mão, deixando a cargo dessa proposição e da forma de seu verbo todos os seus poderes disseminadores: a verdade é *necessária* [*il faut* la verité]. É a lei. Parafraseando Freud, falando do pênis presente/ausente (mas é a mesma coisa), é preciso reconhecer na verdade "o protótipo normal do fetiche". Como se pode passar sem ela?

[28] No original: "La double séance" (*double science, double sens, double scène*), jogando, outra vez, com a aproximação fonética dessas palavras (N.T.).

[29] Para resumir o que o marca no interior do campo desconstruído, citarei mais uma vez Nietzsche: "Renunciemos à noção de 'sujeito' e de 'objeto', depois à de 'substância' e em seguida à de suas diversas modificações como, por exemplo, a 'matéria', o 'espírito' e outros seres hipotéticos, à eternidade e à 'imutabilidade da matéria' etc. Livramo-nos, assim, da materialidade". Remeto também às suas *Unzeitgemässe*..., 2.

[30] Permito-me lembrar aqui que os textos aos quais você fez referência (em particular, "La double séance", "La dissémination", "La mythologie blanche", mas também "La pharmacie de Platon" e alguns outros) situam-se *expressamente* em relação a Bataille, propõem também explicitamente uma leitura de Bataille.

[31] Sobre esse tema, e especialmente sobre os paradoxos da dissimetria e da alteridade, cf., por exemplo, "Violence et métaphysique", in *L'Ecriture et la différence*.

[32] Nem constituir a heterogeneidade da "matéria" em transcendência, seja a da Lei, do Grande Objeto Exterior (severidade constituinte e consoladora da instância paternal) ou a do Elemento (apaziguador e/ou cruel) da mãe (ver o que Freud diz da relação bastante conhecida mãe/matéria em uma passagem em que ele coloca também em evidência aquilo que, para atravessá-la, *não se reduz* à variação de significantes *lingüísticos*, verbais. *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr., Payot, p. 145, cf. também o fim de "Freud et la scéne de l'écriture"). Isso não implica que a matéria não tenha qualquer relação necessária com essas instâncias, mas, antes, que se trata de uma relação de concatenação escrita, um jogo de substituição de marcas diferenciais que a relaciona também com a escrita, com o resto, com a morte, com o *phallus*, com o excremento, com o infante, com a semente, com o sêmen) etc., ao menos com aquilo que, em tudo isso, não se deixa suprassumir. E requer, pois, que não se faça dela nem uma nova determinação essencial do ser do ente, o centro de uma nova ontologia, nem um novo exemplo de *palavras-mestras*, aquelas que Marx, por exemplo, definitivamente criticou em *A ideologia alemã* (Ed. Sociales, p. 490, por exemplo).

[13] *Tel Quel*, 41, pp. 6 e 35. [*La dissémination*, pp. 203-9 e 253].

[14] Outra das séries mencionadas em notas anteriores do tradutor. Sua tradução literal, na ordem: cruzamento, *quadrifurcum*, grade, peneira de vime, chave (N.T.).

[15] Além da leitura das análises de Benveniste que citei em "A dupla sessão", também me orientaram nesse terreno os trabalhos e os ensinamentos de H. Wismann e de J. Bollack. No decorrer de um seminário da École Normale, tentei interrogar, desse ponto de vista, o texto do *Timeu* e a noção tão problemática da *chôra*.

[16] Cf. "La mythologie blanche", especialmente, p. 5 [*Marges*..., p. 255].

[17] Ao reler essa passagem de nossa entrevista, dou-me conta de que ao precisar "não apenas lingüísticas" (trata-se apenas da evocação de algo sobre o qual incansavelmente insisti), respondi, em tese, ao conjunto de sua questão, a qual pressupunha explicitamente que as diferenças eram "diferenças lingüísticas, tipos de significante lingüístico".

Preciso uma vez mais que o espaçamento é um conceito que comporta também, embora não apenas, uma significação de força produtiva, positiva, geradora. Como *disseminação*, como *différance*, ele comporta um motivo *genético*; não é apenas o intervalo, o espaço constituído entre dois (o que quer dizer espaçamento também no sentido corrente), mas o espaça*mento*, a operação ou, em todo caso, o movimento do afastamento. Esse movimento é inseparável da temporização-temporalização (cf. "*La différance*") e da *différance*, dos conflitos de força que estão aí em ação. Ele marca aquilo que afasta de si, interrompe sua identidade consigo, todo rearranjo pontual sobre si, toda homogeneidade consigo, toda interioridade consigo. (Cf. "A voz e o fenômeno", p. 96). É por isso que tinha dificuldade em ver – ainda tenho – por que você insiste em afastá-lo, para dizê-lo de forma breve, do motivo do *eteron*. É certo que esses dois motivos não se recobrem absolutamente, mas nenhum conceito recobre um outro qualquer: é a lei do espaçamento. Evidentemente, se eu não tivesse feito mais do que repetir, sem fim, unicamente a palavra *espaçamento*, você teria toda a razão. Mas minha insistência no *outro* e em alguns outros não foi menor. Espaçamento significa também, justamente, a impossibilidade de reduzir a cadeia a um de seus elos ou de aí privilegiar absolutamente um – ou outro. Enfim, devo lembrar que, sobretudo, a *différance* não é uma substância, uma essência, uma causa etc. que possa dar lugar a alguma "deriva fenomenal".

[18] Cf., por exemplo, *De la grammatologie*, cap. I ("Le programme", "Le signifiant et la vérité", "L'être écrit"), especialmente, p. 32, nº 9; "Sémiologie et grammatologie", "La double séance", II, [*La dissémination*, p. 284] (NR).

[19] Sua questão sobre "aquilo que Lacan chama de simbólico" me convida a uma resposta de conjunto, a uma explicação de princípio, se não, embora este não seja o lugar apropriado, a uma explicação detalhada. Tendo aceitado pela primeira vez a lei da entrevista e do modo declarativo, dela não me esquivarei. Sei, por outro lado, que alguns de meus amigos, por razões por vezes contraditórias, lamentaram minha neutralidade em relação a esse tema. Como conseqüência, eis minha resposta, esquematicamente.

Nos textos que publiquei até agora, a ausência de referências a Lacan é, com efeito, quase total. Isso não se justifica apenas pelas agressões que Lacan, na forma de reapropriação ou visando à reapropriação, desde a publicação de *De la grammatologie* em *Critique* (1965) (e mesmo, segundo me dizem, bem antes), tem multiplicado, direta ou indiretamente, em particular ou em público, em seus seminários e, desde aquela data, como eu mesmo verifiquei ao lê-los, em praticamente *cada um* de seus escritos. Tais movimentos correspondiam, cada vez, ao esquema argumentativo precisamente analisado por Freud (*Traumdeutung*), esquema que está sempre por trás, como mostrei (*Grammatologie*, "Pharmacie de Platon", "Le puits et la pyramide"), do processo tradicionalmente instaurado contra a escrita. Trata-se do argumento conhecido como "caldeirão", no qual se acumulam, para provar uma tese, asserções incompatíveis (1. Desvalorização e desdém: "isso não vale nada" ou "não concordo". 2. Valorização e reapropriação: "de resto, isso me pertence e foi o que eu sempre disse"). Essa crispação do discurso – que eu lamento – não era insignificante e pedia, aí também, uma escuta silenciosa. Eu não teria mantido esse silêncio se não me sentisse, além disso, autorizado por razões de natureza histórico-teórica (é a diferença relativamente ao caso menor de que falávamos antes).

Uma breve evocação, pois.

No momento de minhas primeiras publicações, os *Ecrits* de Lacan não haviam sido reunidos e publicados. Na época em que *De la grammatologie* e "Freud et la scène de l'écriture" foram publicados, eu não havia lido senão "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" e "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud" (citado em "La parole soufflée"). Assegurado da importância dessa problemática no campo da psicanálise, também localizei aí um certo número de motivos importantes que a retinham aquém das questões críticas que eu estava formulando e

dentro desse campo logocêntrico ou até mesmo fonologista que eu me esforçava por delimitar e solicitar [*soliciter*]. Esses motivos eram, entre outros, os seguintes:

1º Um *telos* da "palavra plena" em sua ligação essencial (e, por vezes, efeitos de identificação encantatória) com a Verdade. Reler, aqui, em toda a amplitude de suas ressonâncias o capítulo sobre "Parole vide e parole pleine dans la réalisation psychanalytique du sujet": Sejamos categóricos: não se trata, na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade, porque o efeito de uma palavra plena é o de reordenar as contingências passadas ao dar-lhes o sentido de necessidades futuras, tais como elas são constituídas pelo pouco de liberdade por meio da qual o sujeito as torna presentes" (p. 256), "o nascimento da verdade na palavra", "a verdade dessa revelação" na "palavra presente" (ibidem) e *tantas outras* proposições desse tipo. Apesar de muitas variações elípticas e rapsódicas, não encontrei jamais, desde então, qualquer questionamento rigoroso desse valor de verdade em seu mais pertinente lugar histórico e arquitetônico.

Ora, esse questionamento crítico, precisamente no ponto em que diz respeito à ligação entre a palavra plena, a verdade e a presença (cf., entre outros locais, *De la grammatologie*, p. 18) era o que então eu praticava explicitamente.

2º Sob o rótulo do retorno a Freud, um recurso elevado à conceptualidade hegeliana (mais precisamente, à conceptualidade da *Fenomenologia do espírito*, no estilo da época e sem articulação com o sistema da *Lógica* ou com a "semiologia" hegeliana) e à conceptualidade heideggeriana (quanto à *aletheia*, precisamente, sempre definida como "revelação", "velamento/desvelamento"; quanto à presença e ao ser do ente, quanto ao *Dasein* transformado em sujeito! [p. 318]). Eu seria o último a considerar isso como uma regressão *em si*, mas a ausência de qualquer explicação teórica e sistemática quanto ao estatuto dessas importações (e de algumas outras) me parecia, em alguns momentos, advir, digamos, dessas facilidades filosóficas condenadas ao final da "L'instance de la lettre dans l'inconscient" e, ecoando Freud, em *Scilicet I*. Declarar mais tarde que empréstimos tão motores, feitos à *Fenomenologia do espírito*, eram "didáticos", ou que o vocabulário, tão freqüentemente convocado, da fenomenologia transcendental e do idealismo husserliano ("intersubjetividade", por exemplo), devia ser recebido com uma "*epochê*"; resolver esses problemas em uma frase, me parecia bastante leviano.

Ora, na minha atividade de ensino e naquilo que eu havia publicado até então, eu interrogava explicitamente, do ponto de vista crítico que você conhece, a sistemática textual de Hegel, de Husserl e de Heidegger. Ao avaliar as sutilezas de seus respectivos procedimentos, compreendi que não se podia juntá-los dessa forma. Tampouco a Freud.

3º Uma referência bem-humorada à autoridade da fonologia e, mais precisamente, da lingüística saussuriana. Trata-se do trabalho mais específico de Lacan: a partir do signo saussuriano e com base nele. Com as implicações e as conseqüências que voce conhece, a escrita é, assim, reconduzida ao sistema do ouvir-se-falar [*S'entendre-parler*], reconduzida a esse ponto da auto-afecção idealizante em que ela é interiorizada, suprassumida pela voz, em que ela lhe responde, em que nela se apresenta, fonetiza-se, sendo "sempre... *fonemática* e, a rigor, fonética, porquanto é lida" (*Ecrits*, p. 470).

Ora, eu estava envolvido em elaborar uma bateria de questões críticas sobre esse tema, inclusive quanto aos efeitos do fonologismo no campo psicanalítico e à complexidade da ciência freudiana a esse respeito" ("Freud et la scène de l'écriture").

4º Certamente uma atenção à letra e à escrita segundo Freud, mas sem nenhuma interpretação específica quanto ao conceito de escrita tal qual eu tentava então extraí-lo e quanto às oposições e aos conflitos que era preciso então decifrar. Retorno, em um momento, ao problema decisivo da "literatura".

Deixo de lado as conotações do discurso e numerosos índices de uma reinstalação do "significante" e da psicanálise em geral em uma nova metafísica (qualquer que seja, de resto, o interesse que ela possa ter enquanto tal) e no espaço que eu então estava delimitando sob o nome de logocentrismo e, particularmente, de fonologismo. Deixo de lado também numerosos traços que me pareciam, de maneira certamente complexa e por vezes contraditória, ancorar o empreendimento lacaniano no fundo filosófico do após-guerra (haveria muito a reler desse ponto de vista. Verifiquem também as palavras "ser", "autêntico", "verdadeiro", "pleno"). Seria absurdo ver aí uma limitação contingente ou pessoal: sua necessidade histórica é, uma vez mais, incontestável. Simplesmente, na época de que falo, eu percebia – e, comigo, algumas outras pessoas – outras urgências. Deixo de lado, enfim, a retórica, o "estilo" de Lacan: seus efeitos, por vezes notáveis, por vezes também (relativamente a um certo avanço e a um certo "programa" da época) anacrônicos (não digo "intempestivos"), me pareciam comandados pelo

atraso de uma cena, o que lhe conferia – do que tampouco duvido – uma certa necessidade (estou me referindo àquilo que podia constrangê-lo a lidar de uma certa maneira com a instituição psicanalítica constituída: é o argumento de Lacan). Em relação às dificuldades teóricas que me interessavam, eu lia aí sobretudo uma arte da esquiva. A vivacidade da elipse me parecia servir, muito freqüentemente, como forma de evitar ou de encobrir problemas diversos (o exemplo mais significativo foi-me dado, desde então, pela hábil manobra "homonímica" pela qual a dificuldade histórica-teórica quanto à determinação da verdade *adequatio rei et intellectus* fica sufocada, determinação essa que governa todo o discurso sobre "La chose freudienne" (p. 420-434) e sobre a qual se perguntará, à falta de qualquer explicação, segundo qual regime ela coabita com a verdade como revelação – isto é, presença – que, essa sim, organiza todos os *Écrits*). Reconheço que isso supõe uma boa dose de lucidez na determinação das dificuldades e dos *perigos*. Talvez se trate mesmo de um momento necessário na preparação de uma nova problemática: desde que a esquiva não especule demasiado e não se deixe captar pela representação faustosa do desfile e da parada.

Mesmo que estejam longe de esgotar o trabalho de Lacan, sobre o qual continuo convencido, essas reservas já eram suficientemente importantes para que eu não buscasse referências (na forma de uma garantia), sobre esses pontos nodais, em um discurso tão diferente – em seu modo de elocução, em seu lugar, em seus objetivos, em seus pressupostos – dos textos que eu propunha. Essas referências teriam tido por resultado aumentar a confusão num campo em que ela não faltava. Elas podiam pôr em risco, além disso, a possibilidade de uma conexão rigorosa que estava, talvez, por ser construída.

Era, então, preciso, ao contrário, declarar, desde o início, um desacordo e desenvolver um debate explícito? Além do fato de que o esquema desse debate me parecia estar publicado em suas premissas (disponível para quem se dispusesse a lê-lo e dele se ocupar), um tal declaração não me parecia oportuna, nessa ocasião, por várias razões.

1° O conjunto dos *Ecrits* tendo sido nesse ínterim publicado, eu tinha não apenas que tomar conhecimento deles, mas também que me envolver, tendo em visto o que acabo de dizer sobre a retórica lacaniana, em um trabalho que se anunciava como sendo desproporcional com o que minhas primeiras leituras me permitiam deles esperar (eu leio escrevendo: lentamente, extraindo prazer da atividade de prefaciar longamente cada termo). Essa não é certamente

uma razão suficiente para renunciar a isso – eu posso ter antecipado erradamente – mas talvez para preferir responder por um certo tempo (falo aqui de um lapso bastante curto, três ou quatro anos) a solicitações que eu considerava mais urgentes e, de qualquer forma, do meu ponto de vista, preferíveis.

2° Se eu tinha objeções a formular (mas o debate não tem forçosamente a forma do desacordo, ele pode dar lugar a um desdobramento, a um deslocamento mais complexo), eu sabia já que elas não teriam nada de comum com as que estavam em curso nesse momento. Eu tinha, aqui, outra vez, que evitar a confusão e o nada-fazer para limitar a propagação de um discurso cujos efeitos críticos me pareciam, apesar do que acabo de relembrar, necessários no interior de um campo (é por isso que, confirmo-o de passagem, eu fiz o que de mim dependia para que a docência de Lacan na *École Normale* não fosse interrompida). Remeto aqui ao que eu disse em outro local sobre as ênfases, as distâncias e as desigualdades em termos de desenvolvimento.

3° *Nesse ínterim*, julguei que a melhor contribuição ou "explicação" teórica consistia em prosseguir meu trabalho, segundo suas vias e suas exigências específicas, quer esse trabalho deva ou não, sob certos aspectos, se aproximar do de Lacan, até mesmo – não excluo absolutamente essa hipótese – mais que de qualquer outro hoje.

E o que ocorreu desde então? Desde então reli esses dois textos e outros textos de Lacan, quase todos, creio, no interior dos *Ecrits*. Especialmente nesses últimos meses. Minha primeira leitura foi, no essencial, largamente confirmada. Em particular, para voltar a um ponto cuja importância capital você reconhecerá, quanto à identificação da verdade (como desvelamento) e da palavra (do *logos*). A verdade – apartada do saber – é constantemente determinada como revelação, não-velamento, isto é, necessariamente como presença, apresentação do presente, "ser do ente" (*Anwesenheit*) ou, de maneira ainda mais literalmente heideggeriana, como unidade do velamento e do desvelamento. A referência ao resultado do procedimento heideggeriano torna-se, freqüentemente, explícita sob essa forma ("a ambigüidade radical que nela indica Heidegger, na medida em que verdade significa revelação", p. 166, "essa paixão de desvelar que tem um objeto: a verdade", p. 193 etc.). O fato de que o significado último dessa palavra ou desse *logos* seja colocado como uma *falta* (não-ente, ausente etc.) não muda nada nesse *continuum* e se mantém, de resto, estritamente heideggeriano. E se é necessário, com efeito, lembrar que não existe metalinguagem (eu diria, antes, que não existe o *fora-do-texto*,

que não existe nada fora de um certo ângulo do comentário, *Grammatologie*, p. 227 [ed. bras., *Gramatologia*, p. 194], *passim*), é preciso não esquecer que a metafísica e a onto-teologia mais clássicas podem muito bem se acomodar a isso, sobretudo quando essa proposição toma a forma de "Eu, a verdade, falo" ou "É por isso mesmo que o inconsciente que a diz, o verdadeiro sobre o verdadeiro, é estruturado como uma linguagem..." (p. 867-8) (ed. bras., Jacques Lacan, *Escritos*. Rio: Jorge Zahar, 1998, p. 881, 882). Sobretudo, eu não direi que isso é *falso*. Repito apenas que as questões que coloquei incidem sobre a necessidade e os pressupostos desse *continuum*.

E depois me interessei muito pelo "Séminaire sur La lettre volée". Percurso admirável, e digo isso com sinceridade, mas que me parece, por estar pressionado a aí encontrar a "ilustração" de uma "verdade" (p. 12), desconhecer o *mapa* [*carte*], o funcionamento ou o ficcionamento do texto de Poe, desse texto e de sua ligação com outros, digamos, a *envergadura* [*carrure*] de uma cena de escrita que aí se joga. A essa envergadura, a essa inscrição que não iguala ou não desvela qualquer verdade falante, o discurso de Lacan – tanto quanto qualquer outro – não está, de resto, totalmente fechado. Trata-se da heterogeneidade de que eu falava no início. A questão não consiste em dar sinais dessa heterogeneidade, de estar aberto ou fechado a ela, de falar pouco ou muito dela, mas de saber como e até onde administrar a sua cena e a cadeia de suas conseqüências. Leitura fundamentalmente tradicional, pois, do texto de Poe, uma leitura, ao final das contas, hermenêutica (semântica) e formalista (segundo o esquema criticado em "A dupla sessão" e que nós resumimos anteriormente): trata-se daquilo que eu tentarei demonstrar, não podendo fazê-lo aqui, pela análise paciente dos dois textos, o que ocorrerá, quando eu tiver tempo para isso, em um trabalho em preparação. Possivelmente produtivo sob outros aspectos, esse desconhecimento me parece sistematicamente determinado pelos limites que eu evocava há pouco sob a rubrica de logocentrismo (*logos*, palavra plena, "palavra verdadeira", verdade como oposição véu/não-véu etc.). Não se trata, talvez, essencialmente, do desconhecimento do "literário" (embora seja, em minha opinião, como você sabe, um teste fecundo, em particular no deciframento do discurso lacaniano) e não se trata aqui, uma vez mais, de preservar o literário dos ataques da psicanálise. Eu diria mesmo o contrário. O que está em jogo, do que se *trata* (forma verbal a ser problematizada) é de uma certa forma da escrita que se indica freqüentemente, com efeito, sob o nome de "literatura" ou de "arte", mas que só pode se definir a partir de uma desconstrução

geral que resista não à *psicanálise em geral* ou à qual ela resista (bem pelo contrário), mas a uma certa capacidade, uma certa pertinência determinada dos conceitos psicanalíticos que aí pode ser medida, em uma certa etapa de seu desenvolvimento. Desse ponto de vista, certos textos "literários" têm uma capacidade "analítica" e desconstrutiva mais forte que certos discursos psicanalíticos que a eles *aplicam* seu aparato teórico ou um determinado estado de seu aparato teórico, com suas aberturas mas também com seus pressupostos, em um momento dado de sua elaboração. Tal seria a relação entre o aparato teórico que sustenta o "Séminaire sur La lettre volée" (você conhece o lugar central que lhe confere Lacan no início dos *Ecrits*), o texto de Poe, e, sem dúvida, alguns outros.

Eis aí o ponto em que nos encontramos. Confio esta nota aos vários movimentos cujo programa é, doravante, mais ou menos conhecido.

[40] No original, *déliter*, "cortar um bloco de pedra longitudinalmente aos veios". Derrida joga, nesses textos, com o fato de que ambas as palavras, *déliter* e *clinique*, estão, etimologicamente, ligadas à palavra "leito" (*lit*, em francês) (N.T.).

[41] Cf. DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997, 2ª ed., p. 7 (N.T.).

[42] Não indiquei aqui o princípio de uma resposta – de acordo com aquilo que você chamou há pouco de um certo *estilo ramificado* – à sua última questão?

Observo também, em uma palavra, que, a não ser que admitamos o que a disseminação diz sobre o "simbólico", seremos necessariamente levados a fazer desse conceito e da tripartição imaginário/simbólico/real o imodificável de uma estrutura transcendental ou ontológica (cf., sobre isso, *De la grammatologie*, p. 90).

Essas questões relativas à psicanálise são, de fato e de direito, indissociáveis – os psicanalistas o dizem freqüentemente – da "experiência" e da "prática" analíticas e, portanto, também – os psicanalistas raramente insistem nisso – das condições históricas, políticas, econômicas dessa prática. Quanto a algum suposto "núcleo" da "situação analítica", nenhum protocolo me parece aqui intangível, adquirido, irreversivelmente dado como garantido pela "ciência". E a condenação da psicanálise americana, por mais justificada que possa ser, não pode ser uma distração muito eficaz. Essa questão é mais complexa, mas ela será submetida, sem dúvida, em seus dados, a uma inelutável transformação histórica.

[43] Em francês: "la dissémination figure ce que *ne revient pas* au père". De acordo com a nota 47, p. 113, do tradutor (Alan Bass) da edição britânica

de *Positions* (Londres: Athlone, 1987: "*Revenir* quer dizer 'voltar', 'regressar'; 'pertencer', 'caber' (por herança); e 'equivaler a...'. Esses múltiplos significados [...] expressam, de forma lapidar, a crítica a Lacan em "*Le facteur de la verité*". Se a germinação ('sêmen') e a castração ('*phallus*') – aproximadamente, o significado e o significante – são expressões daquilo que o pai deve perder, sem qualquer possibilidade de retorno, então a idéia de Lacan, de que o *phallus*-significante-carta sempre chega a seu destino, volta para onde deveria, que ele repete o gesto metafísico de confinar a "carta" à trajetória governada pelas leis do retorno a uma *verdadeira* origem" (N.T.).

[44] Transcrevo, outra vez, a nota (48, p. 113) do tradutor da edição britânica de *Positions*: "Isso antecipa a crítica a Lacan feita, posteriormente, em '*Le facteur de la verité*'. Derrida finalmente afirma que no 'Seminário sobre *A carta roubada*'', faz-se o *phallus*-carta funcionar como um significante transcendental, isto é, como um significante de uma ausência verdadeira, original" (N.T.).

[45] "La dissémination, I", ("La coupure", *Critique*, 261, p. 111). [*La dissémination*, p. 336].

[46] "La double séance", especialmente, 11, p. 26 [*La dissémination*, p. 293].

[47] "O 'sujeito' da escrita não existe, se por isso se entende alguma solidão soberana do escritor. O sujeito da escrita é um *sistema* de relações entre as camadas: da lousa mágica, da psique, da sociedade, do mundo. No interior dessa cena, a simplicidade pontual do sujeito clássica é impossível de ser encontrada". ("Freud et la scéne de l'écriture", in *L'écriture et la différence*, p. 335) (NR).

[48] Discussão publicada no *Bulletin de la société française de philosophie* (janeiro de 1968).

[49] "Ora, sabemos que essas trocas só passam pela língua e pelo texto, no sentido infraestrutural que agora reconhecemos a essa palavra" (*De la grammatologie*, p. 234; ed. brasileira, p. 200).

[50] Sobre a crítica da idéia *filosófica* de *região* e a oposição *ontológica* do *regional* e do *não-regional*, cf. *De la grammatologie*, p. 35 (NR).

Carta de Jean-Louis Houdebine a Jacques Derrida (fragmento)

1º de julho de 1971

....

No fundo, a questão subjacente a essa troca é a do *materialismo*, ao mesmo tempo como inversão e como deslocamento fora do campo da filosofia clássica; isto é, a questão da tomada de posição materialista, e sem dúvida eu deveria ter lembrado naquele momento a fórmula de Lênin, clara, provocante (um escândalo, para a filosofia): a questão de uma *tomada de partido* em filosofia. Com efeito, retomando o fio de nossa discussão: tudo partiu, pois, de minha questão sobre o motivo da *heterogeneidade*, motivo, em minha opinião, irredutível ao motivo único do espaçamento; isso significa que o motivo da heterogeneidade certamente implica, a meu ver, os *dois* momentos, indissociáveis, com efeito, mas também não identificáveis um ao outro, do *espaçamento* e da *alteridade*, momentos cuja indissociabilidade é a de uma contradição dialética (materialista). Por quê? Porque se, *efetivamente*, como você diz, o "espaçamento não designa *nada*, absolutamente nada, nenhuma presença a distância, se ele é o índice de um lado de fora irredutível e, ao mesmo tempo, de um *movimento*, de um deslocamento que indica uma alteridade absolutamente irredutível" –, isso não impede, entretanto, que o motivo da heterogeneidade não se reduza, não se esgote nesse "índice de um lado de fora irredutível": ele é *também posição dessa*

alteridade enquanto tal, isto é, de um "algo" (um "nada") que *não é nada* (e é por isso que o motivo da heterogeneidade é o motivo de uma [da?] contradição dialética materialista de base, "espaçamento/alteridade"), embora excedendo, por princípio, toda reapropriação-interiorização-idealização-suprassunção em um devir do Sentido (nenhuma *Aufhebung* aqui) que apagaria, reduziria a própria heterogeneidade que aí se marca de acordo com um duplo movimento (espaçamento/alteridade); o fato de que esse "algo" (esse "nada") "que não é nada" não seja absolutamente subsumível sob qualquer "presença" qualquer que ela seja é o que marca, seguindo o trajeto inverso do movimento dialético da contradição, a inscrição do espaçamento; mas, ao mesmo tempo, essa inscrição do espaçamento não se sustenta a não ser por aquilo que ela nega sob a forma de uma "presença" (e que é, de fato, uma "não-presença"): outro, corpo, matéria. O desenvolvimento completo do motivo da heterogeneidade obriga, assim, a passar à positividade desse "nada" designado pelo espaçamento, que é sempre também um "algo" (um "nada") "que não é nada" (*posição* da alteridade irredutível).

Concordo com você que a partir dessa posição-outra há sempre o risco de ressurgirem os problemas que você assinalou em outro lugar: é por isso que o momento do espaçamento (que coloca como fundamental, no campo aqui visado, a ordem da linguagem e a inscrição da constituição do sujeito que aí se opera de acordo com uma clivagem irredutível) é essencial; mas não menos essencial é o *outro* momento, da alteridade (*posição da* alteridade), cuja lógica tentei definir muito sumariamente, pois é a partir daí (indissociabilidade "espaçamento/alteridade", constitutiva do motivo materialista por excelência da heterogeneidade) que pode vir a se inscrever o tema das "diferenças" que não "caíram do céu" na sua articulação necessária com o conjunto de uma prática social indiferenciada (isto é, ao mesmo tempo sob o aspecto de suas linguagens e sob todos seus outros aspectos – prática econômica, prática política – que, embora não estejam jamais confinados a qualquer setor fora-da-língua [a língua não é uma superestrutura], não deixam de ser práticas irredutíveis ao registro único da linguagem.

O fato de que *isso* seja espantoso, escandaloso, do ponto de vista de toda filosofia fundada na ilusória reapropriação dessa alteridade sob as diferentes formas de idealismo (metafísica, espiritualismo, positivismo formalista) é precisamente o que leva Lênin a falar de uma "tomada de partido": para a filosofia, toda tomada de partido materialista deriva de um verdadeiro ato de força, o qual se apóia nesse duplo e irredutível ponto de sustentação, marcado no motivo da heterogeneidade (espaçamento/alteridade). E creio que se pode encontrar não apenas em Lênin, mas também em Bataille, não poucos desenvolvimentos nesse sentido.

Carta de Jacques Derrida a Jean-Louis Houdebine (fragmento)

15 de julho de 1971

....

Estamos, pois, de acordo sobre a *inversão*/deslocamento.

1. *A tomada de partido em filosofia*: nada, obviamente, poderia me "chocar" menos.

Por que se envolver em um trabalho de desconstrução em vez de deixar as coisas como estão? etc. Nada, aqui, sem "ato de força", em lugar nenhum. A desconstrução, eu insisti nisso, não é *neutra*. Ela *intervém*. Não estou tão seguro de que o imperativo de uma tomada de partido em filosofia tenha sido tão regularmente considerado como "escandaloso" na história da metafísica, quer se considere essa tomada de partido como implícita quer como

declarada. Não estou tampouco seguro – mas aí suponho que estejamos de acordo – que a tomada de partido, ao menos como ato de força ou força de ruptura com as normas do discurso filosófico tradicional, seja essencial a *todo* materialismo, ao *materialismo enquanto tal*. Estaremos também de acordo em admitir que não há tomada de partido *efetiva* e *eficiente*, nenhuma verdadeira força de ruptura, sem uma análise minuciosa, rigorosa, ampliada, tão diferenciada e tão científica quanto possível? Do maior número possível de dados e dos dados mais diversos (economia geral)? E que é necessário desligar essa noção de tomada de partido de qualquer determinação – em última instância – psicologista, subjetivista, moral e voluntarista?

2. *Espaçamento/alteridade*: sobre sua indissociabilidade não há, pois, qualquer desacordo entre nós. Na análise do espaçamento, como lembrei ao longo de nossa entrevista, sempre sublinhei ao menos duas características: 1. que o espaçamento é a impossibilidade que tem a identidade de se fechar sobre si mesma, sobre o lado de dentro de sua própria interioridade ou sobre sua coincidência consigo mesma. A irredutibilidade do espaçamento é a irredutibilidade do outro. 2. que "espaçamento" não designa apenas o intervalo, mas um movimento "produtivo", "genético", "prático", uma "operação", se preferirem, inclusive em seu sentido mallarmiano. A irredutibilidade do outro aí se marca, pois, em relação com aquilo que você parece ter designado pela noção de "posição": parece-me que se trata, relativamente à nossa discussão naquela entrevista, do ponto mais novo e mais importante; voltarei a ele em um instante.

Nesse ínterim, cinco observações:

1° Definir esse sistema do *espaçamento/alteridade*, sobre o qual nós estamos de acordo, como um mecanismo essencial e indispensável do materialismo dialético não é suficientemente *novo*?

2° "Nenhuma *Aufhebung* aqui", escreve você. Não o digo para pegá-lo pela palavra, mas para sublinhar a necessidade de reinscrever antes que de denegar: *Aufhebung* sempre há (como sempre há recalcamento, idealização, sublimação etc.).

3° Eu não subscreveria sem reservas o que você diz, ao menos de acordo com essa formulação, na frase: "essa inscrição do espaçamento não se sustenta a não ser por aquilo que ela nega sob a forma de uma 'presença' (e que é, de fato, uma 'não-presença'): outro, corpo, matéria". Eu temia precisamente que a categoria de "negação" nos reintroduzisse na lógica hegeliana da *Aufhebung*. Cheguei a falar, de fato, em "não-presença", mas eu designava menos uma presença negada que "algo" (nada, na verdade, na forma da presença) que se afastava da oposição presença/ausência (presença negada) com tudo aquilo que ela importa. Mas trata-se de um problema muito difícil para que nós o abordemos por meio das palavras de uma carta. Na mesma frase, pensa você que *corpo* e *matéria* designam sempre não-presenças no mesmo nível que *outro*? Assim como não é uma forma de presença, *outro* tampouco é um *ser* (ente, existência, essência etc.).

4° Sem querer pegá-lo pela palavra, mas sempre na intenção de precisar o que é, para mim, o espaçamento: eu não sustentaria, por razões evidentes (eu não sustentaria, de qualquer forma, a letra dessa proposição), que o espaçamento é um "*momento*" e um "momento essencial". Trata-se sempre daquilo que está em jogo na relação com Hegel.

5° De acordo naquilo que diz respeito a Bataille (cf. *L'écriture et la différence*, p. 397, n° 1).

Posição (da alteridade): tendo em conta o ponto 2 (mais acima, em minha carta), não há nenhum desacordo entre nós e, como eu dizia na entrevista, não considero

sua insistência nesse ponto como uma adição ou uma objeção ao que eu escrevi. Por que me parece, agora, que a palavra "posição" deve ser tratada com prudência?

1. Se a alteridade do outro é *colocada* ou até mesmo *apenas* colocada não virá ela a dar *no mesmo*, sob a forma, por exemplo, do "objeto constituído" ou do "produto in-formado", investido de sentido etc.? Desse ponto de vista, eu diria mesmo que a alteridade do outro *inscreve* na relação aquilo que não pode, em caso algum, ser "colocado". A inscrição, tal como eu a definiria sob esse aspecto, não é uma simples posição, mas, em vez disso, aquilo por meio do qual toda posição *se desfaz* (*différance*) *relativamente a ela mesma*: inscrição, marca, texto e não apenas *tese* ou *tema*-inscrição da *tese*. Mas é possível que essa discussão entre nós se deva, no que diz respeito a esse ponto, a um mal-entendido "verbal", "nominal". E se pode sempre redefinir, utilizando a mesma palavra (extração, enxerto, extensão), o conceito de *posição*.

2. É verdade que encontraríamos, então, o problema do conceito de conceito e o problema da relação entre o conceito e o outro.

Como não podemos abordar essa questão aqui, eu direi apenas isso: se eu peço que se examine mais detidamente esse conceito de posição (e alguns outros aos quais você o liga) é porque, no mínimo, ele carrega o mesmo nome de um movimento *absolutamente essencial, vital* (mesmo que passe, por vezes, desapercebido) da dialética especulativa hegeliana (*Setzung*). (A posição-do-outro aí é sempre, finalmente, o pôr-se a si mesma da Idéia como outro, como outro [que não o] si na determinação finita, com vistas a se repatriar e a se reapropriar, a retornar para junto de si na riqueza infinita de sua determinação etc.).

Existem, pois, pelo menos dois conceitos da *posição*.

Por que não deixamos a discussão *aberta* quanto a essa questão da posição, das *posições* (tomada de partido: posição [/negação]? posição-*afirmação*? inversão/deslocamento? etc.).

Aqui me separo de vocês. Obrigado aos dois.

....

P.S.: E se déssemos a essa troca o título (germinal) de *posições*, palavra cuja polissemia se marca, ademais, pela letra *s*, letra "disseminante" por excelência, como dizia Mallarmé? Eu acrescentaria, tratando-se de *posições*: cenas, atos, figuras da disseminação.

Glossário da tradução

agencement – agenciamento[1]

clôture – clausura[2]

brisure – brisura[3]

écart – afastamento

écriture – escrita[4]

effraction – arrombamento[5]

entamer – encetar[6]

entendre – ouvir[7]

hors-texte – fora-do-texto

relève – suprassunção[8]

relever – suprassumir

renversement – inversão[9]

trace – rastro[10]

Notas

O termo inventado por Derrida, *différance*, fica sem tradução. Entre as várias traduções propostas, temos: diferância (tradução portuguesa de *Posições*), diferência (traduções brasileiras de *Gramatologia* e *A escritura e a diferença*), diferança (tradução portuguesa de *As margens da filosofia*; ver nota 2, p. 33, da edição brasileira, publicada pela Editora Papirus) e até mesmo diferæença (Rios, 2000) (cf. Nascimento, p. 140).

[1] Trata-se da mesma palavra amplamente utilizada por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil platôs* e que foi ali traduzida pelo neologismo (em português), "agenciamento". Conformo-me, na presente tradução, àquela invenção. De acordo com o dicionário *Petit Robert* (edição eletrônica), *agencement* refere-se à ação de *agencer*: arranjar, organizar um conjunto de elementos por meio de combinação. Exemplo fornecido por aquele dicionário: "*L'agencement de cet appartement est remarquable*".

[2] Sigo, aqui, a tradução sugerida na edição brasileira da *Gramatologia*, acolhida em outras traduções de Derrida e amplamente utilizada em estudos sobre Derrida em língua portuguesa (cf. nota, p. 42, trad. bras. *Gramatologia*). Observe-se, entretanto, que "clausura", em português, tem um sentido mais restrito que a palavra francesa *clôture* (embora ambas derivem da mesma palavra latina, *clausura*). Em português, "clausura" está associada simplesmente com "recinto fechado" e, mais especificamente, com a vida religiosa na "clausura dos conventos" (*Aurélio*, edição eletrônica). Em troca, *clôture* tem os seguintes sentidos: 1. aquilo que serve para obstruir a passagem, para cercar um espaço; 2. clausura, no sentido religioso. 3. ação de terminar, de parar definitivamente uma coisa ou de declará-la terminada (*Petit Robert*, edição eletrônica). No primeiro sentido, poderia ser simplesmente traduzida por "cerca" e, no terceiro, por "fechamento". O emprego da palavra *clôture* por Derrida possivelmente reúne esses dois últimos sentidos ou oscila entre eles.

[3] Os tradutores brasileiros da *Gramatologia* optaram por criar o neologismo *brisura*, sugestão que sigo na presente tradução. A palavra *brisure*, como ressaltam eles em nota à página 80, reúne os sentidos de quebra, ruptura, e de junção: "como se vê da definição transcrita em epígrafe pelo Autor, esta palavra possui um duplo sentido,

de que nem *rotura* nem *juntura* [os dois sentidos de *brisure*] conseguem [sozinhas]dar conta". A epígrafe a que eles se referem está colocada ao início da seção intitulada precisamente *Brisure*, à pagina 80 da *Gramatologia*, parte de carta atribuída, por Derrida, a Roger Laporte: "Vós sonhastes, suponho, encontrar uma única palavra para designar a diferença e a articulação. Folheando ao acaso o [dicionário] *Robert*, quiçá eu a encontrei, desde que se jogue sobre a palavra, ou antes, que se indique o seu duplo sentido. Esta palavra é *brisure*: '– Parte fragmentada, quebrada. Cf. brecha, fratura, fenda, fragmento. – Articulação por charneira [qualquer espécie de articulação entre duas partes, como uma dobradiça, por exemplo] de duas partes de uma obra de carpintaria ou serraria. A *brisure* de uma veneziana'".

[4] Exceto nos títulos de livros ou ensaios já traduzidos para o português. Contrariando a tradução comumente adotada, decidi traduzir "*écriture*" por "escrita", que me parece mais de acordo com os contextos em que, em francês e português, as duas palavras são respectivamente utilizadas, como, por exemplo, na expressão "escrita fonética". A tradução por "escritura" soa estranha, particularmente quando vem associada às freqüentes citações que Derrida faz do *Curso de lingüística geral*, de Saussure, no qual "*écriture*" é, adequadamente, traduzida por "escrita". Cf. Nascimento, 1999, p. 103.

[5] Os tradutores brasileiros da *Gramatologia* optaram por criar o neologismo "efratura" para traduzir *effraction*. Na verdade, a tradução "arrombamento", aqui adotada, teria sido mais direta, mas aqueles tradutores reservaram "arrombamento" para traduzir *percée* (Cf. nota trad. bras. da *Gramatologia*, nota da p. 42).

[6] Cf. nota à p. 25, da trad. bras. da *Gramatologia*, p. 25.

[7] Mas também, ambiguamente, "entender", em expressões

como *s'entendre parler*. Cf. nota à p. 17, da trad. bras. da *Gramatologia*, p. 17.

[8] *Relever* é a palavra pela qual Derrida propõe traduzir *aufheben* (Hegel), com a correspondente tradução de *Aufhebung* por *relève*. *Relever*, em francês, tem, entre outros sentidos, o de levantar (alçar) e o de substituir (render, passar o bastão). Adoto aqui, sem maiores comentários, a tradução da edição brasileira da *Fenomenologia do espírito* ("Glossário", p. 270). Uma das traduções anteriores de *aufheben* para o francês é a proposta por Jean Hyppolite: *surprimer*, reunindo os sentidos de *supprimer* e *dépasser* (ver nota do tradutor americano de "La différance" [Kamuf, 1991, p. 78]; ver também a nota dos tradutores brasileiros de *Gramatologia*, p. 31). Derrida explica assim, a opção de traduzir *Aufheben* por *relever*: "[...] c'est-à-dire à la fois élevée et supprimée, [...], au sens où l'on peut être *à la fois* élevé et relevé de ses fonctions, remplacé dans une sorte de promotion par ce qui succède et prend la *relève*" (*Marges*, p. 102; cf. edição brasileira, p. 160, ensaio "Fins do homem", na qual "relever" é simplesmente reduzido a "superar", sem maiores explicações).

[9] Mas também: ato de derrubar, de pôr ao chão. Trata-se, pois, da inversão que ocorre precisamente ao se derrubar algo, ao se deitar algo ao chão.

[10] Cf, nota à p. 22 da trad. bras. da *Gramatologia*. Também Nascimento, p. 137.

Referências

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Rio: Editora 34: 1995. 5 volumes.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971. Trad. de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva /USP, 1973. Trad. de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro.

DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. (A edição da Papirus é reprodução fiel – incluindo os erros de tradução e os inúmeros erros de revisão – da edição portuguesa publicada pela editora Rés).

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Lisboa: Plátano, 1974. Tradução de Maria M. C. C. Barahona.

HECKLER, Evaldo, BACK, Sebald e MASSING, Egon R. *Estrutura das palavras*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1999. 4ª ed. Trad. de Paulo Meneses.

KAMUF, Peggy. *A Derrida reader. Between the blinds*. Nova York: Columbia University Press, 1991.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura. "Notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. Rio: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1999.

RIOS, André Rangel. "A diferænça". In Evando Nascimento e Paula Glenadel (org.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio: CNPq/7 Letras, 2000, p. 77-96.